THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
291
L146r
V.2

Return this book on or before the **Latest Date** stamped below. A charge is made on all overdue books.

University of Illinois Library

JUL 11 1984

L161—H41

Das Rätsel der Sphinx.

Grundzüge

einer

Mythengeschichte

von

Ludwig Laistner.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1889.

Das Rätsel der Sphinx.

Grundzüge

einer

Mythengeschichte

von

Ludwig Laistner.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)
1889.

291
L147r
v.2

Inhalt.

III. Polyphem.

Seite.

37. Der Mühlknappe und die Katzen. Katzengestalt der drückenden Mahrte; andere Tiergestalten. Schlafsituation. Sagen von der abgehauenen Pfote. Die beringte Hand. Verbrühung der Mahrkatzen; Blendung. Mahre als Apfel, Feder, Strohhalm, Haar gebissen, geklemmt, angesengt. Bärensage. Etymologie des Wortes Bär. Mythische Bedeutsamkeit des Bären 1

38. Der Bär nimmt Geigstunde. Sagen und Märchen vom Einzwängen lurischer Tatzen, von Nachahmung des Schraubstocks durch ein Paar Beine, des Mühlsteins durch ein andres Rund 10

39. Das Schretel und der Wasserbär. Heutige Bärenführersagen. Das mittelhochdeutsche Gedicht. Grundmotiv der Erzählung. Die Mühle. Die Hauskatze. Biereſel. Die mitgebrachten Fische, Frösche, Braten des Lurs. Die neptuni und portuni; Altvil. Bärenohr, Bärensohn. Märchen vom jungen Riesen; die Gespenstermühle. Bär in Stammsagen 15

Beowulfs Sieg über Grendel. Der Name Grendel. Der Name Beowulf. Eine isländische Märchenparallele. Ilja von Murom. Der serbische Buhldrache. Die Grettissaga. Die Ludak der Lappen. Der Blutschink und sein Name. Euthymos' nächtlicher Sieg über Alybas. Eurybatos bezwingt die Lamia oder Sybaris 22

40. Lurischer Fürwitz. Der Griff in die Pfanne. Die naschhaften Saligen. Die Bregostana. Das bierschlürfende Gefolge der Frau Holle. Selbergetan. Der schwatzende und fragende Alp. Der Name Polyphem. Der Wurf nach dem Auge. Das einäugige Kasermännlein. Zwergsagen vom heißgemachten Stein, angesägten Ast u. dgl. Der Mann in Weiberkleidern. Thüringer Wichtelsagen. Abzug der Zwerge; der Glockenklang. Die indische Fabel vom eingezwängten Affen 34

41. Das Auge des Alps. Der lähmende Blick des Alps. Einäugige Lurwesen. Die Wegnahme der Nebelkappe und das Ausreißen des Auges. Märchen vom geraubten Auge. Perseus und die Graien. Die Augen der Lamia. Die Fortbildung des Motivs vom geraubten Auge in einer osteuropäischen Märchengruppe. Der Sagentypus vom einäugigen Fisch, Hasen, Schwein. Die einäugige vouivre; die ihr Gift ablegenden Schlangen 48

692264

Seite

42. Die erzürnten Wildleute. Die Verfolgung Selbtans durch die Gefährten des eingezwängten Lurwesens. Varianten mit dem Versengungsmotiv. Die Sprache der Lure; Schavackenstauen. Schirrawa. Das zerfetzte Kleidungsstück. Der Pfiff des Wiesels. Ein anderer Pfiff und das álfreki 57

43. Der beleidigte Bergschmied. Die rauhen Leute im Darnssee. Hephäst auf den Liparen. Der um Lohn dienende Lur. Der im Schlaf gefangene Bergschmied. Das haarige Lauringskind. Der Begriff des Schmiedens und das Alter der Schmiedesagen. Der Schuhschmied. Dauerhafte Elbenarbeit. Das schmiedende Toggeli; der Erdschmied. Das Nacharbeiten. Nächtliches Dengeln; Gehämmer im Zwergenberge. Grienkenschmieds Braten. Ahlke. Aufknoten. Die Weißen Frauen geneckt . . 64

44. Der geraubte Melkstuhl. Einbein. Die Sennhüttengeister und der vergessene Melkstuhl. Die gegessene und wiederbelebte Opferkuh. Der verzehrte und wieder erweckte Mensch. Die Schulter des Pelops. Die Kuh der Ribhus. Schutztiere wider die Lurwesen 78

45. Menschenfressersagen. Alpqual als Menschenfresserei geschildert. Däumling und seine Brüder; die empusischen Riesentöchter. Der Uennangger und andre halbe Menschen. Der Stein um den Hals. Notnagel. Schützende Kraft des Brotes. Fürheiß. Alptalismane. Das Stempahaar. Räuber Lippold u. ä. Fitchers Vogel. Hänsel und Gretel in Island und Schweden. Die blinde Riesin der faröischen Sage. Die Goldmühle, das Buttern, Backen, Schmieden im Berge. Riesisches Körpermaß. Der Buhldrache 87

46. Der geblendete Riese. Odysseus in der Kyklopenhöhle. Polyphem durch Wein betäubt; Wein = Blut. Das aufrechtstehende Messer. Die Blendungsscene in der Selbtansage. Issi teggi. Das finnische Gylphomärchen. Stalo läßt sich Augen einsetzen. Das lappische Märchen von Garniemand 109

Die Rahmenerzählung vom Räuber und seinen drei Söhnen; der Roßdiebstahl und das Glasbergmärchen. Conall. Sindbad. Die Entstehung des Märchens von Garniemand 117

Varianten des Märchens von den eingesetzten Augen. Die Schutztiere. Hänsel und Gretel; Fitchers Vogel. Die Blendung des Riesen. Die Saga von Egil und Asmund 121

Die Wanderung nach dem Unglück. Hähnchen und Hühnchen. Die Weisheit Gottes ergründen 129

Lachen und Pfeifen. Der fesselnde Stab und Ring. Viehhüten auf dem Weideplatz des Riesen. Siebenbürgische Polyphemmärchen. Der Anruf durch den Alp. Aramäische Parallele 135

Petru Firitschell. Der Traum des Prinzen. Die wiedererlangten Augen. Werweiß. Innere Chronologie 142

Einäugigkeit. Die Kyklopen und ihr Name. Ein Polyphem-Märchen im Bahar Danusch 149

Seite

47. Bissat und Thor. Die oghuzische Heldensage von Bissat und Depé Ghöz. Ähnlichkeiten mit dem nordischen Mythus von Thor und Skrymir. Die Schlachtung von Thors Böcken; die Sage von Beatrik . 151

Thor bei Hymir und die Melkstuhlsage. Der Fang der Midgardsschlange; lappische Märchenparallele. Tyr und Loki als Begleiter Thors 156

Schluß der Skrymirsage. Die kunstreichen Brüder. Ivan Turtygin. Die schwedischen Ros als Sagenvermittler. Mythendeutung und Polyphemsage 164

IV. Else und Gottheiten.

48. Salige und Fänggen. Der Alpmythus und seine Bedeutung für die Mythologie. Die kornspendende Lorin. Das Opfer an die Urschel und an die Saligen Fräulein. Ähnlichkeit der Saligen und der Nachtfräulein. Die stammelnden Spinnerinnen. Der Jungfernsprung. Die in der Schlinge gefangene Salige. Die Baumgeister. Der gelähmte und der geblendete Lauscher. Unterschied der wendisch-litauischen, der schwäbischen und schlesischen Auffassung der Lure 169

Der alte Hankerl; die Hankerln und die Fankerln. Heinenwaschel und Hans Heiling. Die Hagören. Der Hexenname. Heinzelmännchen und Wichter. Heinzel und die frevelhaften Hirten. Hampelmann. Nachthuonzel. Die Heimen und Heimchen. Fenesleute; Feinigsberg. Venediger und Fänggen. Fehmöhme. Mhd. veine und veie; engl. fairy. Tannhäuser und Frau Venus; Frau Vrene. Venediger und Zigeuner . 186

49. Pan und Hermes. Der Tod des großen Pan. Die Todesbotschaft in deutscher Sage. Pan und die deutschen Wildleute. Der Name Pan; Penelope. Ephialtes und Pan. Die Kerambossage und ihre Parallelen. Etymologisches. Die Wetterprophezeiung. Lure belehren die Menschen; Erfindungen. Die im Weinrausch gefangenen Lure; die Viper zu Vouvry. Hermes als Vater des Pan. Hermes als ἀργειφόντης und διάκτορος. Die Herme und der Trudenfuß: Hermes als Stollenmännlein. Der Name Hermes. Hermes als ἐνόδιος, πομπαῖος, ἀγώνιος. Hermes als Kobold. Ein Engel geht durchs Zimmer. Hermes und die Dieberei; εὔσκοπος und die Hehlkappe der Zwerge. Das Siebengestirn. Die Josage; Einäuglein. Panoptes. Vieräugige Hunde. Die Pleiaden und Orion. Der Sohn der Maia und die Erfindung des Feuers 195

50. Der Wilde Jäger und die Moosweibchen. Die Habergeiß. Die Jauchzerbozen und der nächtliche Reigen. Aufhocker. Der Nachtrabe. Die Wilde Jagd. Geschürzt und gegürtet; das Strohseil. Die Kette des Schimmelreiters. Das Netz des Wilden Jägers. Die hemmenden Hunde; ihre Unreinlichkeit. Die Wilde Jagd ruft bei Namen. Der halbe Mensch und die geworfene Lende. Die Hundekoppel 219

Die Kuhhaut. Das ekle Gericht. Die gejagte Frau. Bericht des Cäsarius. Moosweibchen drückt. Dosten und Dorant. Das Kreuz. Die Jagd als Strafzustand; Bericht des Helinandus. Die fliehende Lorin als Bild bedrängter Unschuld; Jungfernsprungsagen 238

Seite

51. Habergeiß und Nachtrabe. Naturgeschichtliches über den caprimulgus. Das Heitmännchen. Der Name Habergeiß. Sphinxgestalt der Habergeiß. Stöpke. Tut-Osel. Der Wachtelkönig 250

52. Bilwiß und Telchin. Der Bilmesschneider und die Habergeiß. Beider Ähnlichkeit mit den Telchinen. Etymologie von Telchin. Pelasger. Bilwiß und Balg. Belewitten und blinde Belien. Billy blind. Der blinde Bilmesschneider. Schwarze Elben. Weiße Weiber. Sibylla. Trügenweiz und Verwandtes 262

Der Alber und der Wilde Alf. Der Alf oder Drake. Stöpke. Plon. Hermen. Der ungeborne Gerhard. Etymologisches. Der Kobold im Gebälk. Die Asen 271

Rarasch und Schotek. Kobold neckt die Hunde, Riesin die Wölfe. Typus vom stummen Wink an den Verfolger des Holzfräuleins. Parallele Fabeln, Legenden und Mythen 281

Ursprung der Sagen vom blinden Bilwißschneider. Das unrechte Wort. Der unerfüllbare Auftrag 285

Mythische Bedeutung des Wachtelkönigs 286

53. Persephone und Balta Mergele. Perseus und der Serp. Etymologie von Persephone und Proserpina. Die Sage vom Raub der Persephone durch Hades. Das litauische Weiße Mädchen und ihr Walten in Nebel und Wasser; Pastauninke und Potrimpus. Die Wasserkönige . 289

54. Demeter, Dmeteira. Mythus von Jasios; Etymologie des Namens. Die Namen Dmeteira, Damia, Demeter. Etymologie von Empusa und Brimo. Trisaules und Damithales. Damia und Auxesia 294

55. Demeter und Frau Holle. Die Haulemutter; Demeter bei Metaneira. Die große Trude. Hagberta. Die Klage der Lorinnen. Fru Frien. Axieros und Axiokersa 303

56. Demophoon. Frau Holle wartet das Kind wie Demeter den Demophoon. Litauische und slavische Parallele. Wechselbalg. Eine Doppelsage und das Märchen von Frau Holle. Beschmutzung des Flachses und der Spinnerinnen. Spinnerinnensagen. Werre. Der Mond. „Die Nacht ist mein!“ Samstagsnacht und die Zwölften. Peinigungen durch Lure. Erwürgen und Sieden im Kessel. Wasserholen im Siebe. Der bodenlose Stiefel. Parlör. Innere Verschiedenheit scheinbar gleicher Motive. Der sprechende Wechselbalg. Das gebratene Ferkel. Sage vom Hwarfshatt. Die Eierschalen. Das bergalte Nörglein. Cardea. Die Froberten. Fieberkur. Das Vermeinen. Hesiod vom silbernen Geschlechte. Triptolemos. Der Name Demophoon 309

57. Glücks- und Schicksalsgeister. Die vier Geschlechter nach Hesiod. Das goldne Alter und das Schlaraffenland. Etymologie von ἄνθρωπος. Berchta mit den Schrezlein; Urschel und die Nachtfräulein. Bewirtung des Alpschwarms. Die Geburts- und Schicksalsfrauen. Urwesen als Hüter des Rechtes. Rysserova. Das Guetisheer. Frau Selga und Frau Sälde. Die Wilsälden. Alpzeit und Glücksstunde. Ältestes Parcenamt. Taufe und Geburt. Die unvollkommenen Menschen . . . 342

Seite

58. Asprian. Wetschernik, Polunotschnik und Swjätozor. Widolt mit der Stange. Aventrod, Nahting und Asprian. Etymologisches. Die Aloadensage und ihre Märchenparallelen. Die Namen Otos, Ephialtes und Ares 357

59. Das Schicksalskind. Das verhängnißvolle achtzehnte Lebensjahr. „Die Stuno ist da, aber der Mensch noch nicht". Das Neugeborne ein Mädchen; Held Svjatogor. Das Schicksalskind ein Knabe; die Einzelheiten der Umbildung. Der Teufel mit den drei goldenen Haaren; Heinrich von Schwaben; Gang nach dem Eisenhammer. Das Inceſt-Motiv. Das unsterbliche Herz. Finnische Fassung. Die Ödipussage 364

60. Eileithyien und Horen. Hebammensagen. Die Augsburger Wehemutter. Gello und Lamia. Herakles' Geburt. Das Wiesel; Etymologie des Wortes. Nordische Parallelen. Der ὅρμος der Eileithyia und die Stricke in den Händen der samischen Hera. Lorinnen mit dem Seil. Der Name der Eileithyien. Wäsche der Wildfrauen. Die Horen und Themis. Dike 378

61. Die Phaiaken und Hephaistos. Etymologisches über beide Namen. Vulkan und Velchanos. Hephäst nur seiner Mutter Sohn . 387

62. Ursifreina, Nerthufrija. Ursila und Frene. Tanz der Lorinnen. Etymologie von Ursula. Fricco und Fricca. Nerthus. Fjörgynn und Fjörgyn. Der Name des herkynischen Waldes 392

63. Berchtholda. Brechhöldere und Berchtold. Die drei Berchten. Die Namen Einberta, Wilberta, Warberta. Die Berchteln, Heimchen, Wichter, Nachtbräute, Holden. Die Vanen 399

Der Berchtentag. Die Froberte. Simbert. Herodes und Herodias; Pharaildis; Salome. Die Kalikantsaren. Schwärmzeit der Geister. Die Rusalien. Berchta mit dem Fuße und Berta die Spinnerin 405

64. Wuotanhari und die Harilunge. Das Wödenheer und Wuotans Name. Muotisail, Seele und saeculum. Wata und Zetes. Hellekin, Herlething. Die Harlunge und der treue Eckhart. Frau Ekkert. Sibich auf Eckharts Roß gebunden. Eckhart und Hackelberg. König Herla. Berchtung. Ryſſerova und Artemis-Hekate. Das Weiberheer. Kämpfende Weiber nach Burkhard von Worms und in einer Volkssage. Einherjar. Die Kampftoten der katalaunischen Felder. Schlachtjungfrauen 411

65. Dianassa und Dionnyssos. Dia Ganymeda. Hebe und die Chariten. Dia und Dione. Hebon und Dionysos. Dia oder Naxos und der Name Dionysos. Nysa und das nysische Gefilde. Dionysos der Mittagsmann. Sein Löwenkopf 422

Dione Aphrodite. Anchises auf dem Ida; Aineias und Peirithoos. Priap und Hephäst. Aphrodite die Schwanfrau und die Phorkiden. Die älteste der Moiren. Ker, Moira, Nemesis. Die Göttin von Rhamnus. Die Namen Helena und Opis, Upis 426

66. Artemis und Apollon. Britomartis und Artemis. Ortygia oder Delos, ursprünglich Ortygodelos. Vortumnus, Artemis und Opis. Diana und das daemonium dianum. Empusa und Hekate. Perses und

Seite

Asteria. Leto. Das Paradies der Tiere. Die wendische Dziewica. Der Jungfernsprung. Boline und Britomartis Diktynna 433

Apellon, Apollon, Aplon. Wasservogel und Sommervogel; der apollinische Schwan. Die Kasermännlein. Austreibung des Ungeziefers und der pythische Apoll. Der gymnische und der musische Apollon. Marsyas und die deutschen Schindungssagen. Apollon als Boethoos 439

67. Poseidon und Athene. Poseidon ursprünglich binnenländisch. Sein Name und der des Proteus, Nereus, der Neraiden und Naiaden. Bedeutung von *γαιήοχος*, *εἰνοσίφυλλος*, *ἐνοσίχθων*, *ἐννοσίγαιος*. Die Wurzel sent im Griechischen, Deutschen und Lateinischen. Athene. Poseidon und die Nixenrosse. Tritogeneia. Mars Thingsus und Zeus *ἀγοραῖος*. Schwanfrauen und Valkyrien. Aigis und Flughemd. Der Name Pallas . . 445

68. Der Name des Alps. Der Trug der Elbe und die trügerischen Träume aus dem Elfenbeinthor. Die Wurzel elbh. Alp und olb, ulb; ribhu und *ἐφιάλτης*. Der Name Orpheus. Der Albleich. Eurydike und das Schema der Erlösungssage. Schluß 452

Drittes Kapitel.

Polyphem.

37. Der Mühlknappe und die Katzen.

Von Lorinnen, die durch Fragen lästig fallen und deren sich der Mensch erwehrt, indem er ihnen den Finger festnagelt oder die Hand einzwängt, ist im ersten Kapitel (1, 52 f.; 57 f.) die Rede gewesen. Es liegt uns ob, diese Sagen noch im Zusammenhang einer vielverzweigten mythischen Verwandtschaft zu betrachten.

Bekannt ist, daß der Alp sehr häufig in Katzengestalt erscheint. Im Luxemburgischen, wo der Begriff der Mahrte völlig von dem der Hexe aufgesogen ist, so daß selbst die Heirat mit der Mahrte zu einer mit dem „Hexengespenst" wird (Gredt S. 125 f.), schildert man den Alpdruck so: die Hexe setzt sich dem Menschen auf die Brust und hält ihm sogar mit ihren langen Fingern oft den Hals zu, so daß er fast erstickt; manchmal legt sich auch eine Katze auf und will sich nicht fortjagen lassen (Gredt S. 131 f.). Dem Volksglauben ist das kein Traumbild, sondern eine wirkliche Katze und deshalb nicht bloß für den Schläfer, sondern auch für Andere wahrnehmbar, wie folgende Sage aus Oldenburg beweist. Als einst ein Knecht, welcher viel von Walriderſken, d. i. Mahrten, zu leiden hatte, eines Mittags im Heuschuppen schlief, kam sein Mitknecht zu ihm und fand, wie er die Tür öffnete, vier bunte Katzen bei dem Schlafenden sitzen; er sprang weg, einen Stock zu holen, aber bis er wiederkam, waren sie verschwunden (Strackerjan 1, 377 § 248, c).

Mahren, welche den Schläfer in ein Roß verwandeln, dann aber selbst Pferdegestalt annehmen müssen und andern Morgens mit Hufeisen an Händen und Füßen im Bette liegen, haben wir früher kennen gelernt (1, 171 ff.). Auch fand sich eine Auffassung, wornach die Mahr schon in Roßgestalt zum Schläfer trat, mitunter auch als Bock

und Schwein ihn heimsuchte (1, 172). Eine dort mitgeteilte Bamberger Sage berichtet, wie eine Müllerin aus verschmähter Liebe ihren Knecht als Mahr quälte; und damit stimmt die Erklärung, welche bei Sommer Nr. 40 gegeben wird, daß die Drückmahrten verlassene Mädchen seien, welche sich auf die treulosen Geliebten legen müssen, um sie für ihre Untreue zu strafen. Von ähnlichen Voraussetzungen gehen wohl auch die folgenden Geschichten aus, aber der Nachdruck wird auf die Alpqual gelegt. Auch hier kommt die Mahre schon in Tiergestalt zum Schläfer, den sie als Katze nicht minder quält, denn dort als Rossetummlerin oder als Roß. In einer Mühle im Pommerlande konnte es kein Mahlknecht aushalten, denn jede Nacht kam eine große schwarze Katze ins Schlafzimmer und erschreckte den Knappen dermaßen, daß er alle Lust verlor, länger zu bleiben. Trotzdem meldete sich einst ein mutiger Gesell. Er bewaffnete sich mit einem Knüppel und legte sich schlafen. Gegen Mitternacht trat die große Katze, von sechs andern begleitet, herein; alsbald erschlug er sie mit einem Streich seines Prügels, und im Augenblick waren alle sieben, auch die tote, verschwunden. Der Gesell schlief unangefochten bis zum Morgen. Es fand sich aber, daß die Müllerin tot im Bette lag (Jahn S. 342 f. Nr. 430).

Die Traumsituation ist unverkennbar; der Streich mit dem Prügel ist mythologisch leichtverständlich, wenn wir dazu halten, wie anderwärts eine katzengestaltige Mahre mit der Pfote festgenagelt oder wie eine solche Mahrkatze in einen Sack gesteckt wird (Hertz, Der Werwolf S. 73 f.). Es gibt aber auch Erzählungen, wornach die Katzen ausdrücklich warten, bis der Mensch eingeschlafen sei. Zu einem Bauer in Hessen wollte sich ein Bursche verdingen, er aber riet ihm ab, weil keiner seiner Knechte bisher die dritte Nacht überlebt habe. Doch jener war zufällig einer von denen, über die kein Zauber Gewalt hat. In der dritten Nacht bleibt er wach, stellt sich aber schlafend; da sieht er zwei Katzen sitzen, eine zu Häupten, eine zu Füßen. Die eine sagte: er bevt, die andere: er bevt nicht, und so abwechselnd weiter; das heißt aber in der Hexensprache: er schläft. Als es ihm zu lange währte, sprang er auf, nahm sein Messer und hieb der einen eine Pfote, der andern eine Kralle ab. Andern Morgens fand er des Bauern Weib und Schwester krank zu Bette: der einen fehlte die Hand, der andern der Finger (Wolf, Hessische Sagen S. 71 Nr. 109). Gerade so streiten sich in einer

Luxemburger Sage (Gredt S. 120 Nr. 210) die Katzen: e bift, und: e bift net. Andern Tags fehlt der Müllerin ein Arm, einer Nachbarsfrau ein Bein.

Wie in jener Oldenburger Sage der Freund die Katzen neben dem Schläfer, der von den Mahrten geplagt wird, sitzen sieht, so hocken sie in der hessischen zu Häupten und zu Füßen. Ähnlich in Schleswig: der mutige Mühlknappe hält Wache in der verrufenen Mühle, macht ein großes Feuer an und kocht sich einen großen Kessel voll Brei, den er mit einem großen Schleef (Holzlöffel) umrührte; neben sich hat er einen alten Säbel liegen. Bald kam eine ganze Schar Katzen herein. Eine flüstert der andern zu: Mäuselein, setze dich zu Hänselein, und eine schöne, schneeweiße Katze schleicht herbei und will zu ihm sitzen. Da langt er in den Kessel, wirft ihr einen Löffel voll heißen Brei ins Gesicht und haut ihr mit dem Säbel die Pfote ab. Statt der Pfote blieb eine schöne, beringte Frauenhand liegen; auf dem Ringe stand des Mühlherrn Zeichen, und die Müllerin lag ohne Hand im Bette (Müllenhoff S. 227 Nr. 311). Die Haltung eines Schlafenden war hier nicht zu gebrauchen, da der Gesell am Feuer stehen und den Brei kochen mußte, mit dem er die lästigen Gäste zeichnen sollte. Dadurch ist diese Fassung weiter vom Urtypus entfernt als die früheren; aber die Zusammengehörigkeit mit ihnen, die ja freilich keines Beweises bedarf, ist dadurch angedeutet, daß neben dem Verbrühen auch das Handabhauen erwähnt wird.

So haben wir also eine doppelte Form der Sage. Beispiele der einen, worin die Pfote abgehauen wird, bietet noch Jahn S. 343 Nr. 430, 2; Lütolf S. 211 f. Nr. 142, a. 143 (hier ist der Schauplatz eine Sennhütte); Peter 2, 67 (eine Jägersage mit einer Variante S. 66, welche das Freikugelmotiv aufgenommen hat); Niedersächsische Sagen S. 179 Nr. 196, 2 (hier statt des Mühlknappen ein Soldat auf dem Wachposten); Kuhn, Märk. Sag. S. 143 Nr. 134; Nordd. Sag. S. 202 Nr. 225, 1; Sommer S. 57 Nr. 50; Niedersächs. Sag. S. 359 f. (hat mit der vorhin mitgeteilten pommerschen Sage den Zug gemein, daß der Held einen Zauberkreis um sich zieht); Schmitz, Eifelsagen 2, 46 f.; Grohmann, Böhm. Sag. S. 225 f.; Reusch, Samländ. Sag.[2] 99 Nr. 84; Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 108 Nr. 17—20. Auch eine norwegische Sage kennt den Zauberkreis. Einem Bauer brannte jedes Jahr auf Pfingsten die Mühle ab. Im dritten Jahr hatte er den Schneider im Haus, die Feierkleider zu

machen. Der ließ sich den Schlüssel geben, begab sich in die Mühle und zog einen Kreis mit Kreide um sich, außen darum schrieb er noch das Vaterunser. Um Mitternacht sprang die Tür auf, schwarze Katzen kamen herein und stellten einen Kessel ans Feuer, in welchem Teer zu brodeln schien. So oft Eine Miene machte, den Kessel umzustürzen, rief er „Ksch, Katze, du brennst dich", und die Katzen begannen wild zu tanzen. Als Eine mit der Pfote in den Kreis langte, zog er das Messer und hieb sie ihr ab. Andern Tages (es war eben Pfingstmorgen) lag die Bäurin ohne Hand im Bett (Asbjörnsen, Huldre-Eventyr 1859 1, 11 ff.). Besonders merkwürdig ist eine Moselsage, mitgeteilt von Hocker in seinen Stammsagen S. 143 f. und in Wolfs Zeitschr. 1, 307. Schon darin zeigt sie sich altertümlich, daß nicht von mehreren, wie sonst meist, sondern von einer einzigen Katze die Rede ist; sodann aber ist die Mahrte nicht des Müllers Weib, sondern eine alte Frau, welche neben der Mühle wohnt und Schwanwitt heißt: dieser echt mythische Name an diesem Ort erklärt sich daraus, daß die Schwanfrauen des Märchens und der Heldensage aus den Mahrten des Volksglaubens erwachsen sind, und so bildet der Name für sich allein schon einen Beweis, daß in der Tat die in Rede stehende Sagenform eine Mahrtensage sei, wiewohl fast überall der Schluß lautet, durch den Verlust des Fingers oder der Hand sei die Frau als Hexe erkannt und darauf hin verbrannt worden.

Nicht selten ist die abgehauene Hand beringt; hier nun büßt Schwanwitt den Arm ein, und an ihm steckt ein Goldring. Diesen Ring hat die Sage sicherlich nicht zu dem Zweck erfunden, daß er auf die Spur der Mahrte führe; vielmehr dürfte an ihm die Verwandlungsfähigkeit haften. Die Kraft, sich zu verwandeln, wird in Sagen und Märchen entweder einfach als eine lurische Eigenschaft vorausgesetzt oder durch einen Ring, den man ansteckt, in den Werwolfssagen durch einen umgeschnallten Gürtel symbolisiert; slavische Märchen pflegen zu erzählen, wie man, um eine andre Gestalt anzunehmen, sich an die Erde wirft und verwandelt aufsteht (vgl. 1, 196); in Schleswig-Holstein weiß man, daß Hexen, welche die Gestalt von Hasen und Füchsen angenommen haben und durch den Jäger angeschossen wurden, sich in einen Backofen flüchten, aus dem sie in ihrer Menschengestalt wieder herausschlüpfen (Müllenhoff S. 230 Nr. 316), und in der Schweiz wird eine gespenstische Pfaffenkellerin erlöst, indem sie in einen Kalkofen schlieft, aus welchem sie als Taube

emporfliegt (Henne-am-Rhyn, Deutsche Volkssage[2] S. 382 Nr. 600). Der Backofen aber ist ein Sinnbild des Mutterleibes: er sei eingebrochen, sagt man, wenn ein Weib niederkommt (Wander, Sprichwörterlexikon 3, 1119 Nr. 111—113. 101. 145; Zingerle, Sagen S. 454 Nr. 999, vgl. dessen Sitten S. 26 Nr. 152); der brünstige Pfaff in einer Erzählung des Nachtbüchleins „will immer auf den Ofen steigen" (Ign. Hub, Die komische und humoristische Literatur der deutschen Prosaisten des 16. Jhd. S. 355). Die Verwandlung ist also als „Geburt" einer neuen Gestalt aufgefaßt; Gürtel und Ring könnten demnach Pforten andeuten, und auch die Berührung der Erde wird auf einen Hervortritt weisen sollen (vgl. über Erdgeburten Grimm, Myth.[4] 475; 3, 163; Liebrecht, Gervasius S. 73. 96; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 332 Nr. 174, a).

Die Verbindung des Handabhauens mit der Verbrühung durch heißen Brei begegnet ähnlich wie in der schleswigschen Sage auch in einer niedersächsischen, die nicht an einer Mühle haftet. In einem Hause zu Edesheim wohnte ein einzelner Mann, der wollte sich einst sein Abendbrot kochen und hatte einen Kessel mit Brei ans Feuer gesetzt. Er hörte eine Katze vor der Tür winseln und ließ sie ein, damit sie sich wärme. So kamen nach einander acht Katzen; als er sie aber unter einander sagen hörte: wenn die große kommt, wollen wir dran, schleuderte er ihnen den Brei mit dem Löffel in die Augen und hieb mit einem großen Messer unter sie. Am andern Tag waren viele Frauen im Dorfe krank; einigen waren die Hände oder Füße abgehauen, andere waren völlig blind (Niedersächs. Sag. S. 180 Nr. 196, 3). Hervorgehoben zu werden verdient hiebei die Angabe, daß die Folge der Verbrühung Blindheit war. In Seesen ist es wieder eine Mühlknappensage. Der Gesell erwehrt sich der Katzen der Reihe nach: elfe vertreibt er durch einen Guß Brei; als der Brei zu Ende ist und eine zwölfte erscheint, haut er ihr eine Pfote ab. Eben schlägt es Eins, und statt der Pfote liegt eine Menschenhand da (Colshorn S. 37 f. Nr. 9). Bei Strackerjan 1, 331 § 220, m werden alle Katzen mit Brei begossen, eine bekommt noch außerdem Eins mit dem Rührlöffel über die Pfote; Morgens liegt die Müllerin mit verbrannter Haut und gebrochener Hand im Bette.

Bloß vom Verbrühen ist die Rede in einer niederländischen Sage bei Wolf, Deutsche Sagen S. 258 Nr. 148; die Katzen werden mit Bier aus dem Braukessel beschüttet, und man sieht tote Weiber mit

schwarz gebrannten Gesichtern auf der Straße liegen. Ein Bauer, dem immer das frischgebraute Bier über Nacht ausgetrunken ward, hält Wache beim Kessel und bespritzt aus diesem einen Schwarm Katzen, der sich ums Feuer gesetzt hat; andern Tages hat seine Frau ein ganz verbranntes Gesicht (Norddeutsche Sagen S. 287 Nr. 321). Eine alte Burg bildet den Schauplatz bei Wolf, Niederländ. Sag. S. 477 f. Nr. 393; der Wurf mit heißer Butter versengt den Katzen das Fell, ein Weib aus dem Dorfe zeigt sich nachher am ganzen Leibe schwarz gebrannt; bei ihrem Eintritt fragt die Katze den Helden, was er da mache, und kaum hat er geantwortet, so kommen noch andre Katzen und fragen: es klingt hier die 1, 51 besprochene Umgestaltung des Fragemotivs durch, wornach man sich durch die bloße Antwort auf die Anrede des Alps in dessen Gewalt begibt. Bei Gredt S. 116 Nr. 201 schüttet eine Magd der Katze glühendes Fett über den Rücken, und andern Tages klagt die Hausfrau über Rückenschmerzen. Vorhin ist gesagt worden, die Beschäftigung am Kessel lasse nicht wohl zu, daß der Held schlafend gedacht werde; gleichwohl kommt auch das vor: von vier Branntweinbrennern schlafen drei bei der Arbeit ein, aber der vierte, der sich nur schlafend stellt, vernimmt, wie zwölf Katzen unter einander abreden, die Schläfer zu ermorden. Er gießt kochendes Wasser über sie und am andern Tage können in einem mehrere Stunden entfernten Ort zwölf Weiber wegen ihrer Brandwunden nicht aufstehen (Wolf, Hessische Sagen S. 71 f. Nr. 110). In einer Brauerei in Königsberg pflegte sich eine Katze auf den Rand des Braukübels zu setzen und, als wäre sie beinah hineingefallen, zu rufen: Holle bolle, bool gefalle! Regelmäßig schlug dann das Gebräu um. Ein kluger Brauknecht goß ihr einen Schoppen kochendes Bier übern Hals; an den Brandwunden merkte man, daß es die Frau des Besitzers war (Reusch[2] S. 97 Nr. 83, 1). Gleichfalls in Königsberg geschah es, daß eine Bäurin sich an ihrem Knechte rächen wollte, welcher ausgeplaudert hatte, wie seine Herrin bei Nacht als Katze mit einer andern den Braukessel nach dem Pregel schaffe und darin auf dem Flusse herumgondle. Eine Katze drängt sich an den Knecht, als er eben beim Kessel steht, und sucht ihn hineinzuwerfen, er aber ergreift sie mit beiden Händen und stürzt sie in das siedende Gebräu; am nächsten Morgen fand man die Brauerin im Kessel liegen, schon ganz verkocht (ebd. Nr. 83, 2). Die vordere Hälfte dieser Erzählung läßt uns durchblicken auf eine

andere Sagengestalt, wornach nicht die Herrin des Hauses in hexenhafter Weise zur Mahre sich wandelte, sondern die Lorin ein Gast aus dem Jenseits war, in seltsamem Fahrzeug heranschwimmend; daß die Walriderfken im Sieb angerudert kommen, haben wir früher gesehen, auch Muscheln oder Eierschalen dienen ihnen als Boote (Mannhardt, Germ. Myth. S. 346).

Alpdrücken ist ja nichts Lebensgefährliches; aber wenn es in jener Angabe aus Luxemburg heißt, die Aufhockerinnen drücken dem Schläfer mit ihren langen Fingern den Hals zu, daß er zu ersticken meint, oder wenn eine Schilderung in den Walliser Sagen (S. 61 Nr. 60) weiß, der Atem des vom „Nachttoggi" Überfallenen stocke, und er schwebe in der äußersten Gefahr, vor Schwere und Atemlosigkeit den Geist aufzugeben, so begreifen wir leicht, wie die Sage dazu kam, den Katzenweibern mörderische Absichten zuzuschreiben.

In der früher (1, 231) besprochenen Märchenscene wird der Held von den nächtlichen Besuchern wirklich getötet, durch die Prinzessin aber wieder belebt; nicht selten ist die Todesart die, daß er in einem Kessel voll Öl gesotten wird. Wenn die zuletzt mitgeteilte Königsberger Sage berichtet, die Katze habe den Knecht in den Kessel stürzen wollen, wenn gar in der norwegischen Mühlensage vorhin S. 4 der gefährliche Kessel Eigentum der Katzen ist, so sehen wir zwei ganz verschiedene Auffassungsreihen sich berühren, und es erhebt sich die Frage, ob nicht eine das Vorbild für die andere abgegeben habe.

Übrigens ist die Katzengestalt nicht wesentlich für den Grundgedanken unsrer Erzählungen. Eine pommersche Sage berichtet von einem Knecht, der vor dem Einschlafen ein Geräusch neben sich hörte, aber sich nicht daran kehrte. Im Schlafe fühlte er, daß ihn Etwas aufs Gesicht drückte und ihn umarmte, während er kein Glied zu rühren vermochte. Mit gewaltiger Anstrengung entwand er sich dem Bann und fand auf seiner Brust einen Apfel liegen. Er biß hinein, spuckte aber das Stück wieder aus, weil es ekelhaft schmeckte. Am andern Morgen lag neben seinem Bette ein Stück Menschenfleisch; eine Frau im Dorfe aber ward tot im Bette gefunden, ihr fehlte ein Stück Fleisch aus dem Schenkel (Jahn S. 377 Nr. 480, vgl. Nr. 470. 477). Auch eine schon früher besprochene Sage aus dem Voigtland gehört hieher: ein Knecht auf dem Felde wird arg vom Alp gedrückt und sieht eine weiße Feder, die beständig um ihn herfliegt. Er schoß nach ihr, zu Haus aber fand er die Magd ohne Hand und mit einem

bösen Arm (Eifel S. 208 Nr. 549). Feder oder Strohhalm gehören zu den gewöhnlichsten Erscheinungsformen des Alps: als Katze drückt er, in Halm und Feder verwandelt er sich, wenn man ihn haschen will. Der Alp wird festgezwängt, wenn man den Strohhalm in den Schraubstock klemmt oder an die Wand nagelt (vgl. 1, 54 ff.), und ganz analog ist der Gedanke, daß eine der Feder beigebrachte Verstümmelung dem Alp selber widerfahre; so wird in einer böhmischen Sage die Hauswirtin als Leiche, mitten durchgehauen, aufgefunden, nachdem in der Nacht der verdächtige Strohhalm war entzwei geschnitten worden (Grohmann, Abergl. S. 26 Nr. 131). Desgleichen gilt der Glaube, andern Morgens zeige sich die nächtliche Drückerin mit Brandwunden, wenn man in der Nacht den Halm, worein sie sich verwandelt hatte, am Licht oder Feuer ansengte (Meier, Schwäb. Sag. S. 173 Nr. 193, 5; Birlinger 1, 305 Nr. 489; Schönwerth 1, 221 Nr. 11), oder wenn man dem Schrättlein ein Haar ausriß und ans Licht hielt (Birlinger 1, 304 Nr. 484).

In der Mühlknappensage kommt es darauf an, das Unheimliche des Gastes hervorzuheben, weil absichtlich verschwiegen ist, er sei eine Mahrte; diese leichte Verschleierung des eigentlichen Sinnes mußte vor Zeiten, als man diesen noch verstand, einen besonderen Reiz der Geschichte ausmachen. Deshalb läßt sie die Mahre als Katze auftreten. Nun ist aber bekannt, daß die Katze erst in historischer Zeit nach Deutschland, überhaupt nach Europa kam; und wenn wir unsrer Sage ein viel höheres Altertum zuzusprechen geneigt sind, so müssen wir uns die Frage vorlegen, welches Tier ehemals in eben dieser Sage die Stelle der Katze eingenommen habe. Möglicher Weise war es die Wildkatze — aber wir wissen nichts darüber; vielleicht haben wir an das Wiesel zu denken, das als häuslicher Mäusevertilger der Amtsvorfahr der Katze gewesen ist, und in der Tat werden wir nachher einer Geschichte begegnen, welche hiefür zu sprechen scheint; vielleicht auch an den Igel, diesen Mäusefänger, der in Sage und Märchen als Gestalt des Alps und des Lurs vorkommt (vgl. 1, 91. 92), oder an den Fuchs, der im Märchen vom Gestiefelten Kater mit der Katze wechselt (vgl. oben S. 29). Aber die Mühlknappensage selbst nennt uns ein ganz anderes Tier; eine elsäßische Variante lautet: Bei Gundershoffen steht eine Mühle, wo die Mühlärzte es nicht länger als zwei Tage auszuhalten pflegten, denn jede Nacht wurden sie von einem Bären heimgesucht. Ein starker und

beherzter Bursche trat gleichwohl bei dem Müller in Dienst. Gegen Mitternacht, nachdem er frisch aufgeschüttet, legte er sich auf ein paar Mehlsäcke, um auszuruhen. Er war noch zwischen Wachen und Träumen, als die Tür aufgieng und ein großer, zottiger Bär eintrat, sich erst am Beutelkasten zu schaffen machte, dann am Scheidekasten und an der Trommel und schließlich auf den Mühlarzt zukam, der, auf den Ellenbogen gestützt, dem Treiben des Tieres kaltblütig zugesehen hatte. Kaum aber reckte es seine Tatze gegen ihn aus, als der Bursche das Mühlbeil ergriff und sie ihm abschlug, worauf der Bär sich mit furchtbarem Heulen davon machte. Am andern Morgen, als man sich zur Suppe setzte, fehlte die Müllerin; sie lag wimmernd im Bette und hatte den rechten Vorderarm verloren (Stöber, S. 334 Nr. 265).

Das ist denn freilich ein andres Ungetüm als eine Hauskatze. Ein einziger Schlag der gewaltigen Tatze genügt, einen Mann zu Boden zu strecken, und slavische Jäger gebrauchen die List, das Tier, das sie in gedeckter Stellung erwarten, zu einem Fehlschlage zu verlocken, und stoßen ihm dann das Messer ins Herz. Mißlingt der tödliche Stoß, dann mag wohl jenes fürchterliche Ringen zwischen Jäger und Wild beginnen, von welchem in so manchem Bärenkampf die Rede ist. Nicht selten ist es geschehen, sagt Tschudi in seinem Tierleben der Alpenwelt, daß der angegriffene Bär dem Jäger Spieß oder Flinte aus der Hand schlägt, ihn umarmt und mit ihm bergab kollert. Früher wagten es einzelne tollkühne Gebirgsjäger in Graubünden öfters, den Bären herankommen zu lassen: sie suchten ihn zu umfassen und den eigenen Kopf fest unter die Kehle des Tieres zu pressen bis ein Kamerad sie durch einen guten Schuß erlöste oder sie Gelegenheit fanden, ihr Stilet dem Bären in die Weichen zu stoßen; doch ward mancher bei diesem gefährlichen Abenteuer selber auf den Tod verwundet. Andere Belege dafür, daß der Bär seinen Gegner umfaßt, mit ihm ringt und ihn zu erdrücken trachtet, wobei er von seinem fürchterlichen Gebiß keinen oder geringen Gebrauch macht, lese man bei Tschudi nach. Dieser Kampfweise entspricht denn auch der Name des Bären. Bär heißt Drücker, von derselben Wurzel wie das alte Verbum bern drücken, wie ich im Anzeiger f. deutsches Altert. 13, 46 f. auszuführen versucht habe. Daraus wird aber verständlich, daß ihn, den Drücker, die Alpsage vortrefflich als Darsteller des drückenden Alps verwenden konnte; und wenn davon nur wenige Zeugnisse noch

reden, so mag das den Grund haben, daß der Bär längst bei uns ausgerottet, noch weit länger aber das Verständnis seines Namens erloschen ist. Nur aus dem Märchen hat der Alpbär sich nicht verdrängen lassen; hier tritt er, wie später zu zeigen sein wird, noch häufig auf, während die Sage, welche eine zahmere Phantastik aufweist und die Fühlung mit dem Alltäglichen nicht verlieren mag, ihn durch die Katze ersetzt hat. Eine westfälische Erlösungssage läßt die Lorin statt in die übliche Schlange sich in einen Bären verwandeln (Kuhn 1, 243 Nr. 276).

38. Der Bär nimmt Geigstunde.

Gleichfalls ein Bär tritt in einer voigtländischen Sage auf: In eines Edelmanns Hause trieb ein Bär sein Wesen und erwürgte alle Freier, die sich um die Tochter bewarben. Ein Schafknecht wußte Rat, er bohrte zwei Löcher in die Wand, und als der Bär kam, erbot er sich, ihn Musik zu lehren, wenn er sich erst die Nägel verschneiden lasse. Der Bär legt willig die Tatzen in die vorbereiteten Löcher, der Knecht aber keilt sie fest, nimmt einen Prügel und bleut den Bären so lange, bis dieser um gut Wetter bittet; das Gespenst hat sich nie wieder blicken lassen (Eifel S. 127 Nr. 330). Ohne den Vorwand des Musikunterrichts und ohne die umfreite Tochter findet sich die Erzählung bei den Wenden. Früher kam der Kobold, welcher im See bei Straupitz wohnte, häufig in die Mühle bei Lasow und half da mahlen. Dem Müllerburschen war das lästig, und er fragte einst den Kobold, ob er sich nicht wolle die langen Nägel abschneiden lassen. Jener willigte ein und ließ sich die Finger in einen Schraubstock spannen, weil so das Nägelschneiden bequemer sei. Der Bursche aber zog so fest zu, daß der Kobold vor Schmerz laut schrie und bat, er möchte ihn loslassen. Das geschah denn, aber erst, nachdem er das Versprechen gegeben hatte, nie wieder in die Mühle zu kommen. Seither hat sich der Nix nicht mehr da blicken lassen (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 203 Nr. 52).

Bei Ebnat in der Oberpfalz ist eine Mühle, wo kein Knecht mehr bleiben konnte; denn wenn sie bei der Nacht mahlen wollten, jagte sie ein Geist davon. Da kam ein Mühlknecht mit Violin und

Klarinett auf die Mühle und bat um Arbeit, und der Müller behielt ihn, weil er stark war. Schon die erste Nacht mahlt er; um elf Uhr kommt ein grüner Jäger zu ihm herein. Er fragt ihn: woher? Der Jäger schweigt. Da fängt der Knappe zu geigen an, gibt dann die Violine dem Jäger und heißt ihn auch geigen. Der Jäger schwieg, und seine Hand war steif. Da nimmt der Mühlknecht den Schraubstock und steckt des Jägers Finger hinein. Dieser fieng nun erbärmlich zu schreien an und ward erst losgelassen, als er gelobte, nie wieder in die Mühle zu kommen und seine Wohnung im See, nicht in des Müllers Weiher zu nehmen. Zum Lohne bekam der mutige Knappe die artige Müllerstochter zur Frau. Einmal fuhren sie auf dem See, da sieht er an einer Stelle das Wasser aufwallen und schäumen. Flugs stellt er sein Weib auf den Kopf und schreit zu der wogenden Stelle hin: wart nur, hier ist mein Schraubstock. Alsbald ward das Wasser ruhig (Schönwerth 3, 83 f. § 18, 1). Ähnlich ist ein schwäbisches Märchen. Ein Schlossergesell hat dem Burgherrn auf Rauber ein kostbares Schloß geschmiedet und dafür dessen Tochter zur Frau bekommen nebst einer kleinen Burg, in welcher er sein Handwerk fortzusetzen gedachte. Aber jeden Abend erschien ein riesiger Kerl mit einer anderthalb Schuh langen Nase und guckte dem Schlosser beständig auf die Arbeit, des Nachts aber tappte er in der Schlafkammer hin und her. Einst gelang es dem Schlosser, die lange Nase zu fassen und in den Schraubstock zu bringen, aus dem sie erst wieder befreit ward, als ihr Träger versprochen hatte, nie wieder zu kommen. Nach einiger Zeit gieng der Schlosser mit seiner Frau im Wald spazieren, als in der Ferne die lange Nase auftauchte. Flink stellte er die Frau auf den Kopf, daß die Füße in die Höhe standen, wie die Klammern eines Schraubstocks. Erschrocken schrie der Nasenkönig: So, du bist schon wieder da mit deinem verfluchten Schraubstock? wandte sich um und lief davon und hat sich nie wieder blicken lassen (Meier, Schwäb. Märchen S. 210 Nr. 59). Der Anfang ist offenbar in Verwirrung geraten: der Schlosser bekommt die Braut nicht als Lohn für ein Geschmeid, sondern dafür, daß er den langnasigen Lur aus dem Hause schafft. In einer oldenburgischen Variante ist der Teufel, der als Katze gestaltet eine Mühle unsicher machte, unter den Mühlstein festgeklemmt worden; deshalb wird in der Schlußscene kein Schraubstock, sondern ein Mühlstein fingiert, die Frau muß ihm den „Achtersten“ zeigen (Strackerjan 1, 279 § 204, o) — eine Geberde,

die auch sonst, namentlich in den Sagen vom Drak, vorkommt und schon in der Bellerophontessage ihre Wirkung auf den Wassergeist tut (Roschers Lex. 1, 771,58). Eine Variante findet sich bei Knoop, Volkssagen aus Hinterpommern S. 74 Nr. 149. Zur Erklärung der Geberde dient das masurische Mittel wider die Zmora (1, 342); vgl. auch den Bienenaberglauben Germania 21, 75 f. = Liebrecht, Zur Volksk. 355 f.

Als Bestandteil eines größeren Märchens finden wir die Erzählung bei Wolf, Deutsche Hausmärchen S. 337 ff. und 414 ff. Beidemal bildet den Schluß die Scene, wie ein Paar in die Höhe gereckter Menschenbeine den Lur, der sie für einen Schraubstock ansieht, in die Flucht schlagen. Diese Märchen gehören zu der nemlichen Gruppe, wie das Grimmsche „Von Einem, der auszog, das Fürchten zu lernen". Auch dies Grimmsche Märchen selbst berichtet, wie der furchtlose Knabe im Geisterschloß Wache hält und sein Feuer schürt; da kommen zwei große schwarze Katzen herbeigesprungen und wollen sich wärmen, er schlägt ihnen vor, Karten zu spielen, beredet sie, ihre Pfoten in seiner Schnitzbank festschrauben zu lassen, damit er ihnen die Nägel kürze, und tötet dann die Überlisteten. Daß das Märchen vom Fürchtenlernen aus der Alptraumsage hervorwuchs, soll an einer andern Stelle dargetan werden; vorderhand sehen wir, daß es eine richtige Alpscene enthält. Die Geschichte von der festgeklemmten Nase scheint auch der tirolischen Erzählung zu Grunde zu liegen von Stampa mit der langen Nase, welche einem Schuster, der spät Abends noch arbeitete, ins Fenster schaute und fragte: Schuster, wie gefällt dir meine lange Nase? Der Schuster, nicht faul, hielt dem Gespenste den Leisten vor und tat die Gegenfrage: Stampa, wie gefällt dir mein Leisten? Da eilte Stampa lachend davon (Zingerle S. 19 Nr. 25).

Eine südslavische Sage erzählt von einem Spielmann, der in einer von Teufeln heimgesuchten Mühle übernachtet und ihnen zum Tanz aufspielt. Als deren Oberster Lust bekommt, Musik zu lernen, nagelt er ihm die Tatzen auf dem Tische fest und entläßt ihn nur gegen das Gelöbnis, fortan die Mühle zu meiden (Krauß 1, 312 ff.). Über eine osteuropäische Märchengruppe, welche den Zug gleichfalls enthält, sei auf Archiv für slav. Phil. 5, 21 ff. verwiesen. Auch in dem walachischen Märchen Petru Firitschell findet er sich als Einlage (Schott S. 135 ff. Nr. 10). Dies Märchen hebt an mit dem früher

1, 58 besprochenen Motiv, daß der Held, der nebst zwei Gefährten im Walde lebt, einen Alpzwerg bezwingt, welchen die beiden andern nicht hatten überwältigen können; während aber sonst gewöhnlich erzählt wird, der Zwerg sei mit seinem Bart eingeklemmt worden, ist hier diese Wendung des Abenteuers verwischt, und es schließt sich nun jene Episode aus der vorigen Gruppe an, wornach der Held den Dämonen vorspiegelt, er wolle sie Musik lehren, und ihnen die Tatzen festklemmt; hierauf geht die Geschichte über in das bekannte Märchen von der Erlösung der dem Drachen preisgegebenen Prinzessin, und zwar folgt zunächst die dazu gehörige Vorbereitungsscene, wie der Held unterwegs mehrere Tiere antrifft und erlegen will, aber auf ihre Bitten ihnen das Leben schenkt und dadurch treue und hilfreiche Begleiter gewinnt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch bei uns ein nach dem Muster von Petru Firitschell gebautes Märchen bekannt war. Wenigstens aus dem Beisammenstehen der beiden Abenteuer vom Einklemmen unter dem Vorwand des Musikunterrichts und von der Begegnung mit wilden Tieren ließe sich die Erfindung des reizend phantastischen Märchens vom wunderlichen Spielmann begreifen, der einsam durch den Wald wandernd seine Geige strich, sich einen guten Gesellen herbeizurufen; erst kommt ein Wolf und begehrt Musik zu lernen, wird aber unschädlich gemacht, indem ihm der Spielmann die Vorderpfoten in den Spalt einer alten Eiche klemmt, dann stellen sich Fuchs und Hase ein, welche in ähnlicher Weise festgelegt werden, schließlich ein Holzhacker, der mit seiner blinkenden Axt den ihrer Haft entronnenen Tieren solchen Schrecken einjagt, daß sie ihrer Rache vergessen und Reißaus nehmen (Grimm Nr. 8). Daß der Holzhacker hier die nemliche Stelle einnimmt, wie in den vorhin erzählten Märchen das als scheinbarer Schraubstock auf den Kopf gestellte Menschenkind, wird deutlich, wenn wir die Variante Cosquin 1, 28 Nr. 2 dazu halten; ebenda finden sich weitere Parallelen verzeichnet.

Der durch Menschenbeine nachgeahmte Schraubstock bildet auch den Schluß des Märchens Grimm Nr. 114, dessen zweiter Teil eben unsre Sage ist. Sehr ähnlich und vielleicht als Märchenbruchstück anzusehen ist eine Erzählung aus der Bukowina, welche uns von jenen verwickelteren Darstellungen zu einer einfacheren Form zurückleiten soll. Ein Zigeuner lag einem Bojaren an, ihn unter seine Dienerschaft aufzunehmen. Dieser machte die Bedingung, daß der Zigeuner die erste Nacht beim Bären im Stall zubringen solle. Der

Zigeuner gab dem Bären Nüsse zu kosten, die er vor ihm aufknackte; als aber der Bär sie selber aufknacken wollte, schob er ihm geschickt ein Stück Eisen unter. Dann geigt er ihm was vor, und da der Bär Lust verspürt, es auch zu lernen, zwängt er ihm die Pranken in einen Spalt des Gebälkes und prügelt ihn, daß ihm Hören und Sehen vergeht (Wolfs Zeitschr. 1, 360 ff.). Die Scene mit dem Nußknacken findet sich auch in dem Grimmschen Märchen Nr. 114; sie erinnert an die zwischen dem Schneider und dem Riesen (Nr. 20), worin der Schwache dem Starken weis macht, er habe Wasser aus einem Stein gepreßt.

Die Grundlage all dieser Erzählungen ist die Sage vom festgenagelten oder eingezwängten Alp (1, 48 ff.), auf welcher auch das letzte Fragment des Ruodlieb beruht; das Annageln oder Einkeilen der Bärenpfoten oder Teufelsklauen ist dasselbe Motiv, das uns 1, 52 begegnete in der Sage von der Mittagsfrau, deren Finger der Maurer an den Zaun nagelte. Aber es handelt sich nicht um eine Mahr oder Lorin, sondern um einen Alp, einen Lur; er läßt nicht wie jene den abgerissenen Finger im Stich oder büßt Hand und Arm ein wie die Mühlkatzen und der elsäßische Bär. Der Nachdruck liegt in der vorangestellten voigtländischen Erzählung auf dem märchenartigen Zug, daß die Freier der Tochter ums Leben kommen und daß der listige Schafknecht durch Vertreibung des Unholds die Braut gewinnt. Dadurch tritt die Sage in nächste Verwandtschaft mit jener reich entwickelten Märchengruppe, deren bekannteste Version die biblische Erzählung vom jungen Tobias ist. Wir werden diese Gruppe ausführlich besprechen und heben deshalb hier nur das Eine hervor, daß der böse Geist Asmodi den Freiern ebenso gefährlich wird wie hier der Bär. Es folgt aber daraus nicht, daß der Sage Märchenzüge angeflogen seien oder daß wir in ihr (die ihrem Fundorte nach möglicherweise wendischen Ursprungs ist) ein ausgelaugtes Märchen zu erblicken hätten. Wenigstens daß der Knecht die Braut gewinnt, findet sich auch in einer schleswigschen Sage, die uns zu einer neuen, der Mühlknappensage nächstverwandten Gruppe überleiten soll.

39. Das Schretel und der Wasserbär.

Einem Müller brannte alle sieben Jahre die Mühle ab (vgl. vorhin S. 4 die norwegische Mühlensage), und alles, was darin war, wurde umgebracht. Ein zugereister Gesell erbietet sich, dem Unglück zu wehren, wenn ihm die Mühle geschenkt werde. Der Müller willigt ein und verspricht die Tochter dazu, falls es glücke. In der verhängnisvollen Nacht sperrte der Knappe sorgfältig Türen und Läden zu; aber um zehn Uhr begehrt ein Mann Einlaß, der versichert, er werde des Burschen Retter sein. Der Knappe öffnet und erblickt einen Bärenführer. Um Mitternacht erscheint plötzlich der Wassermann in der Mühle, wirft zwei große Fische auf den Tisch und verlangt, daß sie gekocht werden sollen. Als die Fische gar sind, nimmt der Bärenführer seinem Tier den Maulkorb ab, der Bär will sich an dem Mahl beteiligen, der Wassermann wehrt ihm, und es entspinnt sich ein Streit, worin der Bär Sieger bleibt. Der Wassermann flieht blutend aus der Mühle, welche diesmal nicht abbrennt und nun samt der Müllerstochter dem Knappen zufällt. Und aber nach sieben Jahren gieng der neue Müller auf seinem Deich spazieren, da hebt der Wassermann den Kopf aus der Flut und fragt, ob er die große „Katze" noch habe; ja, erwidert er, und sie habe sieben Junge. Dann, sagt der andre, will ich in meinem Leben nicht wieder kommen (Müllenhoff S. 257 Nr. 346).

Die Schlußscene bildet ein Seitenstück zu der vom Schraubstock; wie dort der Els sich durch die ragenden Beine schrecken läßt, die er für einen Schraubstock hält, so flieht er hier, weil das, was er für eine Katze hielt, ihm neuerdings und in vermehrter Auflage droht. Auch die Tochter als Preis für die Vertreibung des Spukes ist uns im vorigen Abschnitt wiederholt begegnet. Zur Vergleichung mit der schleswigschen Sage setzen wir noch eine Fassung her, welche bei Vetschau aufgezeichnet worden ist.

In einem Dorfe bei Vetschau kam alle Nacht der Nix in die Mühle, richtete allerhand Unfug an und kochte sich Fische auf dem Kamin; dadurch vertrieb er schließlich die Leinölschläger aus der Mühle. Eines Tages kam ein Bärenführer und bat um Erlaubnis, hier übernachten zu dürfen. Der Bär ward in der Mühle angebunden. In der Nacht kommt der Nix und kocht sich Fische; der Bär langt in den Kessel, wird vom Nix auf die Pfote geklopft und fällt nun über

den Nix her, der tüchtig zerkratzt in die Mühlgrube springt. Am andern Morgen zieht der Bärenführer mit seinem Tier ab; der Nix aber kommt zum Müller und sagt: was habt Ihr für eine große Katze? Ja, antwortet der Müller, die habe ich mir angeschafft; sie hat in der Nacht neun Junge bekommen. So, sagte der Nix, da bleibe ich nicht hier, und verschwand für immer aus der Mühle (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 195 Nr. 33).

In der schleswigschen Erzählung sind zwei verschiedene Geschichten mit einander verschmolzen; denn wenn der Mühlknappe seiner Sache so sicher ist, darf ihm nicht erst die zufällige Einkehr des Bärenführers Rettung bringen. Tatsächlich haben wir in dieser Darstellung zwei Retter; der erste, der aus dem Typus vom musiklernenden Bären oder aus der Mühlknappensage stammt, tritt aber nicht in Handlung, weil ihn der Bärenführer ablöst. Vom Eintritt des Bärenführers an geht die Erzählung über in diejenige Form, von welcher wir eine wendische Version mitgeteilt haben und welche keine andre ist als die altbezeugte Sage vom Schretel und Wasserbären. Ein dem Tristanfortsetzer Heinrich von Freiberg zugeschriebenes Gedicht erzählt von einem Norweger, der im Auftrag seines Königs dem König von Dänemark einen „weißen Wasserbären" als Geschenk zu bringen hat und unterwegs in einem Hofe Herberge nimmt, aus dem sich der Besitzer durch nächtlichen Spuk hat verdrängen lassen. Es kommt ein Schretlein herein und brät sein Fleisch am Feuer, beginnt Streit mit dem Eisbären und zieht schließlich den Kürzeren. Andern Tages, als der Normann mit seinem Tiere abgezogen ist und der Bauer zu Acker fährt, tritt ihm das Schretlein mit ganz blutigen Beinen entgegen und fragt nach der großen Katze. Die sei wohlauf, entgegnet der Bauer, und habe ihm fünf Junge gebracht. Da erklärt das Schretlein, Zeit seines Lebens wolle es sich nicht wieder blicken lassen, und verschwindet (Gesamt-Abenteuer 3, 257; vgl. LXXII ff.).

Vermutlich ist das mittelhochdeutsche Gedicht nach einer nordischen Vorlage gearbeitet, denn mit ganz ähnlichen Zügen wird das Märchen heute noch in Norwegen erzählt (Asbjörnsen und Moe, deutsch von Bresemann 1, 183 f. Nr. 26). Aber dem Verfasser mag die heimische Volkssage nicht unbekannt gewesen sein; wenigstens scheint der Umstand, daß er von einem einzelnen Schretlein spricht statt der vielen Trollen des norwegischen Märchens, auf dem Einfluß deutscher Überlieferung zu beruhen. Auch der Ausdruck Schretel dürfte bezeichnend

sein, und wir werden ihn in dem Sinne verstehen müssen, wie er heute noch in Schwaben gebraucht wird, nemlich als einen Namen des drückenden Alps. In der Mühlknappensage erscheint der Alp als Katze, ursprünglich aber, wie wir zu mutmaßen Grund fanden, als Bär; hier dagegen zeigt er sich in der menschenähnlichen Gestalt eines Schretleins und eines Wassermanns und wird von einem wirklichen, unmythischen Bären überwunden: man erkennt, wie die Sage vom Bärenführer die vom Mühlknappen zur Voraussetzung hat, ihre Besonderheit beruht auf dem Gedanken, den Bärenunhold durch einen stärkeren Bären vertreiben zu lassen, und es liegt hierin eine mittelbare Bestätigung dafür, daß in der Mühlknappensage der Bär älter als die Katze ist. Man möchte vielleicht erwarten, statt des Schretleins oder Wassermanns einen Alpbären auftreten zu sehen; allein es läßt sich begreifen, daß, falls nicht schon der erste Erfinder der jüngeren Form die Spuren ihrer Herkunft aus der älteren zu verwischen trachtete, die Bärenführersage in der Tradition sich leichter behaupten konnte, wenn sie dem Alp nicht die Bärengestalt beließ.

Daß sich die eine wie die andere Sage hauptsächlich an Mühlen geheftet hat, erklärt sich aus der Abgelegenheit dieser Häuser, und die darin übliche Nachtarbeit kam den Voraussetzungen der Sage entgegen. Lange vor dem Aufkommen der Wasser- und Windmühlen mag unsre Sage gern an die Situation der Mühlenarbeit geknüpft worden sein; den Mühlstein fanden wir ja auch sonst in der Alpsage (vgl. 1, 232 f.). Über die von Sklaven getriebene Handmühle s. Hehn, Culturpflanzen[2] S. 480 f.; über den ukrainischen Getreidemörser vgl. Zhmigrodzki, Die Mutter 1886 S. 173 Anm. Doch ist nicht zu vergessen, daß oft der Katzenbesuch nicht in die Mühle, sondern ins Brauhaus, in die Sennhütte verlegt wird. Die Frage des Schretleins nach der großen Katze führt uns wieder auf die Chronologie. Wenn Hehn Recht hat, daß die Hauskatze um die Zeit der Völkerwanderung zu uns kam — die Wortgeschichte würde erlauben, bis zu dieser Zeit herabzusteigen (vgl. Kluge, Etym. Wörterb.) —, so stehen wir vor folgender Alternative: entweder gehört die Frage nach der Katze zum ursprünglichen Bestand der Sage, und dann kann die Erzählung nicht vor der Völkerwanderung entstanden sein, das norwegische Märchen, auf dem das mittelhochdeutsche Gedicht beruht, wäre also wohl wie so manche andre Tradition aus Deutschland entlehnt; oder die Sage ist älter, dann aber sind wir in Verlegenheit, zu sagen,

nach welchem Tier statt der Katze möge gefragt worden sein. Das will freilich nicht viel bedeuten; Hunde, welche Ratten und Mäuse fiengen, dürfen wir dem altgermanischen Hof zuschreiben, und der Ausdruck mûshunt für Katze kann zur Bestätigung dienen: fragte also etwa der Els ursprünglich nach dem Maushund, so würde sich sogar sprachlich erklären, warum die Überlieferung die Katze nennt. An einen berufsmäßigen Bärenführer im heutigen Sinn dürfen wir schwerlich denken (Weinhold, Deutsche Frauen S. 354 ff.), aber die Freude des Mittelalters an gefangenen Bären (Haupts Zeitschr. 6, 185) erlaubt wohl den Rückschluß, daß in vorgeschichtlichen Zeiten mancher Bär durchs Land geführt worden sei, um in irgend einen Zwinger verbracht zu werden. Lediglich von sagengeschichtlichem Interesse ist die Frage, ob der Bär Wisselau des Heldengedichts mit unsrer Erzählung zusammenhänge (vgl. E. Martin, Neue Fragmente 2c., Straßburger Q. u. F. 65 S. 68); Uhland scheint nicht der Meinung gewesen zu sein (Werke 8, 508 ff.; 515 Anm. 1). Lehrreich ist der Aufsatz „Waldbär und Wasserbär" von K. Maurer (Anz. f. Kunde der deutsch. Vorzeit 1863, 396 ff.).

In einer Sage aus Altenburg (Nordd. Sag. S. 203 Nr. 225, 2) führt der vom Bären überwundene Dämon den Namen Biereſel. Sonst ist das die Bezeichnung eines Hauskobolds, der Bier ins Haus schafft, dafür aber auch immer sein Glas Bier vorgesetzt erhalten muß (ebd. S. 423 Nr. 221); oder er geht in die Wirtshäuser und trinkt den Gästen ihr Bier aus, spät heimkehrenden Saufbrüdern hockt er auf (Eifel S. 123 Nr. 318; Bechstein 2, 120 f.; 4, 213; Witzschel 1, 120 f.). Die eigentliche Function des Geistes scheint nur die letztere, die eines aufhockenden Alps zu sein, und die andern Angaben entstanden wohl aus Mißverständnis des Namens. Wenn wir unter den Benennungen des Vogels Pirol (oriolus galbula) neben beerhold, berolft, gerolf auch einem bierholer und bieresel begegnen, so dürfen wir vielleicht unserm Biereſel ein ahd. berisal, birisal, gebildet wie mhd. schûsel Scheusal, zum Vorfahren geben; vgl. got. skôhsl Dämon, altnord. skrímsl Ungeheuer (Kluge, Stammbildungslehre § 142. 143). Wie das getwerc ein drückendes Etwas bezeichnet, so auch das birisal, von bern drücken, und das Gespenst hieße nach demselben Worte, welches anderwärts den Anlaß gab, daß es in Bärengestalt auftrat. Was wir weiter oben vermutet haben, scheint sich zu bestätigen: das Thema der Sage ist „Bär durch Bär vertrieben".

Eine Version aus dem Harze nennt gleich der nordischen einen ganzen Schwarm nächtlicher Belästiger, und zwar Zwerge (Pröhle 1, 61 f.) — getwerc von twergen, zwergen drücken. Die Harzsage hat manches Eigentümliche, auf das wir hier nicht eingehen können; daß kein Bär darin vorkommt, der Held vielmehr nach den Zwergen schlägt, wie der Mühlbursch nach den Katzen, gleichwohl aber zum Schluß die Frage nach der bösen Katze auftaucht, beruht wohl auf Einmischung der Mühlknappensage und beweist abermals die nahe Verwandtschaft beider Überlieferungen.

Zur Literatur der Bärenführersage gehört noch Schambach und Müller S. 66 Nr. 91; vgl. S. 343; Haupt, Lausitzer Sagen 1, 52 Nr. 49; Vernaleken, Mythen S. 182 Nr. 13. Ausführlicher, aber durch Affen an Stelle des Bären verunstaltet, ist eine Variante ebd. Nr. 12; doch trotz der mehreren Affen lautet die Schlußfrage wie überall: hast du die Katze noch? Beachtenswert ist auch, daß der Wassermann gliedweise durch die Zimmerdecke herabfällt und erst, als auch der Kopf da ist, zusammenwächst und aufspringt; gerade so führen sich in dem Märchen vom Fürchtenlernen, das wir im vorigen Abschnitt erwähnt haben, die gespenstischen Männer ein.

Daß das Schretlein des alten Gedichtes einen Braten mitbringt, hat keinen mythischen Grund, sondern ist eine sagenhafte Ausnützung des Umstandes, daß in der Muttersage ein brennendes Feuer gegeben war: ebenso gut hätte es auch bloß kommen können sich zu wärmen. Die Fische, die der Wassermann bringt, entsprechen seinem Element.

Er selber ist in die Geschichte hereingekommen, weil für eine in der Mühle spielende Sage der Nix der zunächst hausende Lauring war, dem man das Amt des Alps übertragen konnte, wenn man den Hausgeist oder die geisternde Hausfrau verschmähte.

Gervasius von Tilbury berichtet von Hauskobolden, in Frankreich Neptuni genannt, in England Portuni, welche bei Nacht ans Feuer kommen, Frösche aus dem Gewand hervorziehen, auf den Kohlen braten und essen (Liebrechts Ausg. S. 29, vgl. 131). Sie sind von greisenhaftem Aussehen und runzlichtem Gesicht. Da neptunius als Übersetzung des vielumstrittenen altvil vorkommt (Zeitsch. f. deutsche Philologie 15, 483; 3, 321. 322; Germ. 18, 30), so könnte altvil eine von der verschrumpften Haut hergenommene Bezeichnung sein; Fischarts altwilisch gemahnt an mhd. madewillic, madewellic für madevillic. Schon Haupt hat in seiner Zeitschr. 6, 400 zur Erklärung

des Worts auf das greisenhafte Aussehen der Zwerge hingewiesen. Composita zeigen nicht selten Doppelformen (Grimm, Gramm. 2, 543 Nr. 10; 666 ff.), und so könnte das i auf einem Ausgleichsvorgang beruhen; auch mag das absterbende Wort sich an vil angelehnt haben, ähnlich wie die Variante altveile auf Deutung durch niederd. vel, veil fehlerhaft oder auch file Feile zu beruhen scheint, falls nicht in ei lediglich graphischer Ausdruck eines tonlangen e zu sehen ist (vgl. Mnd. Wb. 2, 346, a, 37; 1, 617, b, 18). Wenn nun diese altfillen Neptuni ihre mitgebrachten Frösche braten, so ersehen wir daraus, daß der Braten und die Fische in der Bärenführersage keineswegs eine selbständige Erfindung sind, sondern nach dem Muster der Bratfrösche gearbeitet; woher diese selber stammen, wird sich nachher zeigen. Zunächst gilt es noch, den Nachweis, daß der Wassermann in unsrer Sage trotz seiner feuchten Heimat nichts andres sei als ein Alp, von andrer Seite her zu bekräftigen.

Einem Wanderburschen wird in einer Mühle, deren Radstube der Wassermann heimzusuchen pflegte, eben diese Stube zur Nachtherberge angewiesen, und er legt sich darin schlafen. Ein Geräusch zu seinen Füßen, das ihm von Ratten herzurühren scheint, veranlaßt ihn, so kräftig auszuschlagen, daß er den Wassermann (denn dieser war es) schwer verletzt und in seine Gewalt bekommt. Der Nix führt ihn in sein Wasserreich und beschenkt ihn reichlich. Schläfrig geworden begibt sich der Bursche zur Ruhe und findet sich beim Erwachen wieder in der Radstube, mitsamt seinen Schätzen (Vernaleken, Mythen S. 172 ff.). Die Entrückung während des Schlafes kennen wir. Daß der gefangene Wassermann sich mit Schätzen löst, tut er vermöge seines Alpcharakters: schon Petron weiß, daß der Incubo, dem man das Hütlein raubt, Schätze bringt, und andere Belege liefert die heutige Volkssage (vgl. 1, 155 f.). Die Art endlich, wie der Wassermann von den Füßen her sich an sein Opfer macht, entspricht ganz dem Benehmen des Alps, der am Fußende das Bett besteigt und von da nach Brust und Hals des Schläfers emporstrebt.

Wollte man annehmen, die Bärenführersage, so wie sie uns vorliegt, sei eine Erfindung von Fahrenden und durch sie verbreitet, so brauchte deshalb doch der Gedanke, den Alpbären durch einen andern Bären überwinden zu lassen, nicht von Bärentreibern herzurühren. In alter Zeit, als der nächtliche Unhold noch nicht die Gestalt einer Katze, sondern, wie in der elsäßischen Version heute noch, die eines

Bären hatte, mag von der Tradition, die wir als Mühlknappensage kennen, eine Form existiert haben, welche motivierte, daß der kühne Jüngling den gespenstischen Bären zu zwingen stark genug war, und zwar, indem sie ihn selbst einen Bären sein ließ. Auf diese Vermutung führt uns das Märchen vom Bärenhansel, Bärenohr, Peter Bär 2c., dessen Literatur von Köhler in Schiefners Awarischen Texten S. VIII f. und von Cosquin zu seiner Nr. 1 zusammengestellt ist. Der Sohn eines Bären und einer menschlichen Mutter, oder auch ein vom Bären gesäugter Mensch hat solche Kraft, daß er einen Zwerg überwältigt und festklemmt, der ihn beim Kochen belästigt — es ist die bekannte Scene vom eingezwängten Alpzwerge (vgl. 1, 58 f.; 2, 12 f.). Der weitere Verlauf des Märchens, worin der Held den nach Verlust seines Bartes fliehenden Zwerg in die Unterwelt verfolgt, wird nachher noch aus Anlaß des Beowulf zur Sprache kommen. Das mitgeteilte Stück aber hat so unverkennbare Ähnlichkeit mit der Mühlknappen- und der Bärenführersage, daß wir kaum werden umhin können, es für eine ehmals selbständige besondere Fassung der Sage vom Alpgast am Feuer zu halten.

Eine nah verwandte Märchengruppe ist die gelegentlich des Peirithoos 1, 317 erwähnte vom jungen Riesen, der nicht von einer Bärin, sondern von einem Riesen gesäugt wird (Grimm Nr. 90; 3, 158); er nimmt Dienste, erregt aber bald solche Furcht durch seine Stärke, daß der Herr ihn zu verderben sucht und unter anderem ihn in eine Gespenstermühle schickt, wo er dann das Mühlknappenabenteuer unsrer Sage besteht. Wir brauchen nur statt „der junge Riese" nach Anleitung jener andern Märchengruppe „der junge Bär" zu setzen — wie denn in der Tat auch hier der Ausdruck „Bärensohn" sich findet (Jecklin 1, 109 ff.) —, um die vorhin geforderte Sagenform als eine in der Überlieferung bewahrte nachzuweisen, eine Sagenform freilich, welche durch die Bärenabkunft des Helden den Stempel des Märchens erhält. In alten dänischen und englischen Sagen dient das Motiv, daß der Bär eine menschliche Frau raubt, genealogischen Zwecken (vgl. Saxo Grammaticus, lib. X; Müllers Ausg. 1, 512 f.; 2, 312 f.). Es leuchtet ein, daß unter dem Bären solcher Stammsagen (worüber auch Hertz, Der Werwolf S. 58 zu vgl.) so wenig als unter dem Stier der merovingischen ein wirkliches Tier zu verstehen ist, sondern daß er die Verkappung eines lurischen Wesens bildet: er ist kein andrer als der die Frauen drückende, „berende"

Alp, aber seine Werbung wird erzählt, als handle es sich um einen merkwürdigen Fall aus der Naturgeschichte.

Den Bärenmenschen, der vermöge seiner Herkunft vom Alp die Kraft hat, den Alp zu besiegen — *ἠπιάλητα πνίγειν*, wie es von Herakles heißt —, legt die Bärenführersage in zwei Hälften aus einander, in einen Menschen und seinen Bären. Daß der Bär beim Mahle des Wassermanns mithalten will, ist ein Zug, der uns auf eine neue Sagenreihe hinüberführt. Zunächst aber sind anhangsweise noch einige Bemerkungen zur Sagengeschichte beizufügen.

Daß mit der Bärenführersage die berühmte Episode des Beowulfliedes in Zusammenhang stehe von Beowulfs Sieg über Grendel, ist längst erkannt (Grimm, Irische Elfenmärchen S. CXIX; Mone, Untersuchungen zur Gesch. d. teutschen Heldensage S. 287 f.; Zeitschr. f. deutsch. Altert. 7, 426 Anm.). Grendel, der Unhold, sucht allnächtlich die Halle des Dänenkönigs heim, würgt die Schläfer, trinkt ihr Blut und frißt sie auf — der vampyrische Alp ist nach Märchenweise als menschenfressender Riese geschildert. Da kommt Beowulf und besteht das Scheusal, das mit Einbuße eines Arms tödlich verwundet entflieht. Das ist nichts weiter als das ins Epische erhobene Katzen- oder Bärenabenteuer der Mühlknappensage, und zwar ohne Tiergestalt des Alps. Nun aber stellt sich statt des toten Grendel dessen Mutter ein und entführt einen schlafenden Helden, dessen Blut man nachher am Meeresufer verspritzt findet. Beowulf steigt hinab ins Wasserreich, ringt mit der Riesin in ihrer Halle, erschlägt sie mit einem Schwerte, das er dort findet, haut der Leiche Grendels den Kopf ab und kehrt zurück, nur das Riesenhaupt und den Schwertgriff als Beute mit sich führend. Daß Beowulf unters Meer sich begibt, entspricht der vorhin mitgeteilten böhmischen Sage von dem besiegten Männlein, das seinen Bezwinger mit sich in seinen Wasserpalast nimmt und ihm dort das bedungene Lösegeld aushändigt. Aber das unterseeische Abenteuer Beowulfs verläuft nicht so friedlich; er hat einen schweren Kampf mit Grendels Mutter zu bestehen und bewältigt sie nur mit einem ihr selbst gehörenden Schwerte. Diese Kampfscene hat die gröste Ähnlichkeit mit einer im Bärenohrmärchen: der Held verfolgt einen Alpzwerg, der unter Verlust seines Bartes sich losreißt; die Blutspuren führen nach einem tiefen Erdfall, Bärenohr

läßt sich in die Tiefe seilen und erschlägt einen Drachenunhold mit dessen eigenem Schwerte (vgl. z. B. Schleicher S. 128 ff.).

Beowulf bringt weder Prinzessinnen aus dem Abgrund herauf, wie der Held des Bärenohrtypus, noch Schätze, wie der jener böhmischen Sage. Aber am Ende seiner Tage erbeutet er in einem Kampf, der ihn freilich das Leben kostet, einen Drachenhort. Es könnte sein, daß dieses Schlußabenteuer nichts wäre als eine Abspaltung vom Grendelkampf, ans Ende gerückt und zu einem besonderen Ereignis ausgeweitet zu dem Zwecke, eine Geschichte nach Art der Doppelsagen zu gewinnen, deren zweiter Teil dem Heldenleben einen würdigen Abschluß geben könnte. Daß der Feuerdrache des Schlußabenteuers mythologisch eins sei mit Grendel, das zu beweisen, würde uns hier zu weit führen; in der Ökonomie des Gedichts jedenfalls nimmt er dieselbe Stelle ein wie Grendel und seine Mutter. Wenn es von ihm heißt, er habe die Königsburg, er habe den Schild des Kämpfers mit seinem Gluthauch „vergrunden", so ist auf ihn das nemliche Wort „grinden" angewandt, aus welchem der Name Grendel abgeleitet ist; das mag Zufall sein, kann aber immerhin einen Fingerzeig geben, in welchem Sinn Grendels Name zu verstehen sei: da grindan mahlen, malmen, zerstören heißt, so ist Grendel der Mahlende, Malmende, Zerstörende, und zwar zunächst, weil er seine Opfer erbeißt, der mit den Zähnen Zermalmende, wie ihn denn auch das Gedicht selbst einen mûdhbana, Mörder mit dem Munde, nennt. Falls der Name schon in der zu Grunde liegenden Volkssage stand, könnte er dort geradezu Müller, Mühlengeist bedeutet haben, der die Leute beim Mahlgeschäft überfiel; die Sage muß lang, eh man Wasser- oder Windmühlen kannte, den Bezug auf das Mahlen gehabt haben.

Im Eingang des Gedichtes wird ein älterer Beowulf erwähnt, der aus den angelsächsischen Genealogien als Beawa oder Beowa bekannt ist. Daraus scheint zu folgen, daß Beowulf der Vollname zu diesen Kurzformen sei; allein dieser Schluß wäre übereilt, und nur so viel ist richtig, daß der Verfasser des Eingangs die beiden Formen gleichsetzt. Aber es könnte darin ein Wink liegen, daß etwas Ähnliches auch bezüglich des Haupthelden Beowulf stattgefunden habe; da er vermutlich eine historische Person ist, so fragt sich, warum auf ihn die Sagen übertragen seien, und die Antwort wäre möglicher Weise die, der Anklang seines Namens an den des Märchen- oder Sagenhelden sei daran schuld. Hat etwa der letztere Beowa oder Beawa

geheißen gleich dem König der Genealogien, so ließe sich das als Koseform fassen aus Beawbana, Unholdtöter, worin beáw gleich dem heutigen engl. bo, boe, boh stünde (vgl. Zeitschr. f. deutsch. Altert. 32, 154. 156); oder aber würde als Vollname ein solcher zu denken sein, der wie „Bärenohr", „Bärenhans" im Märchen dem Helden elbische Abkunft, lurische Stärke beilegte und das nemliche beáw als erstes Glied enthielte im Sinne von alf: nach dem Muster von Albhart, Albwin und ähnlichen ließe sich eine sachgemäße Ergänzung vornehmen. Da nun der Kampf mit Grendel wahrscheinlich, eh das Epos ihn dem Beowulf zuschrieb, von jenem Beawa der Genealogien erzählt ward (Zeitsch. f. deutsches. Alt. 12, 282), dieser aber auch unter der Form Beovinus vorkommt, so gebührt dem Helden der Grendelsage der Name Beawine, Beowine, worin der Wechsel von eá und eó dem in eáwan, eówjan (Paul und Braune, Beitr. 9, 289 ff.) entsprechen mag, falls er nicht auf falscher Analogie beruht (vgl. freáwine, freówine). Auf den historischen Beowulf, dessen Name als erster Teil das Wort beó Biene enthält, wäre demnach die Geschichte eines mythischen Beawine übertragen, eines von Luren oder Elfen Geliebten. In wiefern dieser ein Elfengeliebter hieß, darüber läßt sich nur ganz allgemein die Vermutung aussprechen, daß ihm ein lurisches Wesen Beistand geleistet oder Kraft verliehen haben möge. Es schließt sich hier ein isländisches Märchen an, das an die Stelle des einen Helden fünf Brüder setzt.

In der Hütte armer Leute waren einst fünf Knaben allein, die Eltern mähten Gras auf der Wiese. Da kam ein altes Weiblein und bat die Kinder, welche vor der Tür spielten, um einen Trunk Wasser. Als die Knaben dienstfertig das Wasser brachten, fragte das Mütterlein um ihre Namen und erfuhr, daß sie keine hätten. Nun gab sie jedem einen Namen, der eine besondere Geschicklichkeit bezeichnete: Wachegut, Haltgut 2c., und nahm Abschied. Nachdem die fünf Brüder herangewachsen waren, zogen sie in die Welt und kamen an den Hof eines Königs, der ihnen das Amt vertraute, in der Christnacht seine Töchter zu hüten. Fünf Prinzessinnen waren es gewesen, aber nun bloß noch drei; die zwei andern waren in den letzten Christnächten auf rätselhafte Weise verschwunden. Auf den Rat der fünf Brüder wird ein neues, starkes Frauenhaus gebaut. An Weihnachten halten sämtliche Brüder Wache bei den Fürstinnen, aber nur Wachgut widersteht dem Schlaf; er bemerkt, wie ein Schatten sich aufs

Fenster legt und eine entsetzlich große und grobe Hand sich nach den Betten der Prinzessinnen ausstreckt. Schnell weckt er seine Brüder, die Hand wird ergriffen und trotz alles Sträubens festgehalten, und Haugut schlägt sie ab. Der draußen läuft davon, mit Spürguts Hilfe folgen sie seiner Fährte und gelangen zu einem Felsen, auf den Niemand hinauf konnte als Klettergut. Der zieht die Brüder an einem Seil sich nach, und sie kommen in eine Höhle, worin die Riesin weint, daß ihr Mann die Hand eingebüßt habe. Nachdem sie erst den Riesen, dann sein Weib erschlagen haben, finden sie die beiden entführten Prinzessinnen und kehren mit ihnen zurück nach dem Frauenhaus. Als der König all seine Töchter wieder beisammen sah, war er voller Freude und gab jedem der Brüder eine zur Frau (Poestion, Isländ. Märchen S. 285 Nr. 34). Die fünf Brüder mit ihren wunderbaren Eigenschaften sind dem bekannten, vielgestaltigen Märchentypus von den kunstreichen Brüdern nachgebildet; da auch manche Fassungen des Bärenohrtypus mit den kunstreichen Brüdern sich berühren, sofern der Haupthelb Menschen mit wunderbaren Eigenschaften zu Gefährten nimmt, so ist erklärlich, wie unser isländisches Märchen zu Stande kam: der unersteigliche Fels, wohin die geraubten Prinzessinnen verbracht sind, gehört einer besonderen Gruppe des Bärenohrtypus an (vgl. Cosquin 1, 14 ff.). Beseitigen wir die fünfstrahlige Entfaltung und nehmen einen einzigen Helden an, so ist die Geschichte diese: ein Jüngling, den eine Ilse begabt hat, bewacht das königliche Frauenhaus, haut dem räuberischen Lur die Hand ab und verfolgt ihn bis in seine Höhle, wo er ihn und sein Weib erschlägt. Die wesentliche Ähnlichkeit mit dem Grendelabenteuer bedarf keiner Erläuterung.

Hatte schon die Betrachtung des Grendelabenteuers uns auf das Bärenohrmärchen geführt, so widerfährt uns hier das Nemliche. Das Verhältnis der verschiedenen Typen zu einander zu erörtern, müssen wir für das Buch aufsparen, welches die Lauringsmärchen im Zusammenhang behandelt. Hier sei nur noch in Kürze eines russischen Märchens gedacht von Ilja dem Muromer. Dieser, ein Jüngling mit lahmen Beinen, sitzt allein zu Haus, während die Eltern im Heuen sind, da kommt ein Bettler, begehrt ein Almosen und verleiht dem Lahmen die Gabe zu gehen nebst großer Körperkraft. Ilja zieht nun in die Welt und tritt in die Dienste eines Königs. Der Nachbarkaiser hat eine Tochter, welche von einem zwölfköpfigen Drachen

heimgesucht wird. Ilja rüstet sich, sie zu erlösen; nach langem Suchen findet er einen Hengst, der den Druck seiner Hand aushält, ohne zu straucheln, und reitet nach dem Kaiserhofe, wo er nach mehreren Abenteuern anlangt. Mit dem Drachen ist er bald fertig; als das zwölfköpfige Ungetüm um zwölf Uhr angeflogen kommt, haut er ihm einen Kopf um den andern ab. Die Hand der erlösten Prinzessin schlägt er aus, denn sein Sinn steht nach der Tochter seines Dienstherren, die er dann auch zur Frau bekommt (Afanasieff 3, 41 Nr. 11). Der Bettler, der den lahmen Ilja besucht, während dessen Eltern auf der Wiese sind, ihn heilt und mit Kraft begabt, entspricht dem Mütterlein des isländischen Märchens, welches die fünf Brüder besucht, während die Eltern auf der Wiese sind, und jedem eine besondere Gabe verleiht. Andererseits gemahnt Iljas kraft- und tatlose Jugend und spätere Riesenstärke daran, daß Beowulf anfänglich für schlaff und untüchtig galt, als Mann aber die Kraft von dreißig Männern in seine Faust bekam — ein in Märchen und Heldensage oft begegnender Aschenbrödelzug. Da der Drache die Prinzessin nicht entführt, sondern als Buhlgeist heimsucht, so hat das Iljamärchen keine Veranlassung, den Helden in die Drachenhöhle dringen zu lassen: dem Unhold wird nicht die Hand abgeschlagen, der Arm ausgerissen, sondern er verliert seine zwölf Häupter und das Leben auf der Stelle.

Das isländische Märchen nimmt eine Mittelstellung ein zwischen der Geschichte des Ilja und der des Bärenohr; mit jener teilt es den Zug, daß der Unhold es auf Königstöchter abgesehen hat, mit dieser stimmt es darin, daß der Held in die Behausung des Lurs eindringt. Das letztere kehrt auch in der Grendelsage wieder, und wenn wir ein Recht haben, statt Beowulf den Namen Beawine zu setzen, so muß der Held der Grendelsage seine Stärke auf ähnliche Weise empfangen haben wie Ilja und wie die fünf Brüder im isländischen Märchen. Wichtig ist noch der Drache des Iljamärchens. Ihm entspricht der Buhldrache des walachischen Volksglaubens, der mit feurigem Schweif durch die Lüfte zieht und durch den Schornstein in die Häuser dringt, wo er ein junges Mädchen weiß (Schott S. 294 f.). Auch ein serbisches Volkslied (Vuk 2 Nr. 43) kennt einen solchen Drachen, der die Kaiserin Miliza heimsucht und nach Ablegung seines Feuergewandes mit der Kaiserin zum Lager geht (Afanasieff 8, 254). Wenn nun der Drache, den Beowulf am Ende seines Lebens besteht, gleichfalls ein Feuerdrache ist, so bestätigt sich die vorhin geäußerte

Vermutung, Beowulfs Drachenkampf sei eine Abspaltung aus dem Grendelabenteuer: das Märchen oder die Sage, worauf das Beowulflied beruht, mag in zwei Fassungen bekannt gewesen sein, deren eine näher zu Ilja, die andere mehr zum isländischen Märchen stimmte. Die Vorstellung vom feurigen Buhldrachen ist wohl einst den Germanen nicht minder geläufig gewesen als den Slaven; aber wie er in deutscher Volkssage nur als kornbringender Drak fortlebt, der feurig durch die Luft zieht und durch den Schornstein ins Haus fliegt, so hat unsre Tradition diejenigen Fassungen bevorzugt, worin nicht das buhlerische Wesen des Unholds hervorgehoben ist: Grendel ist Menschenfresser, und der Feuerdrache des Schlußabenteuers sucht keine Weiber heim.

Im isländischen Märchen findet der Kampf mit dem Unhold in der Christnacht statt; der nemlichen Zeitangabe begegnen wir auch in der norwegischen Fassung der Bärenführersage. Die Christnacht bezeichnet den Mittwinter; und wie in zahlreichen Erlösungssagen die Vorstellung des Mittagsgeistes dadurch gesteigert ist, daß die Mittagsstunde des Mittsommertages genannt wird, so ist die Mittwinternacht nichts andres als die besonders intensiv gedachte Mitternacht oder Alp- und Geisterstunde. Auch in der isländischen Grettissaga kehrt jene Angabe wieder. Nachdem Vigfusson in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Sturlungasaga auf die Ähnlichkeit hingewiesen hatte, welche ein Abenteuer der Grettla mit der Grendelepisode des Beowulfliedes zeigt, hat Gering in der Anglia 3, 74 ff. den Gegenstand nochmals zur Sprache gebracht. Der Inhalt der Erzählung ist in Kurzem dieser. Aus einem isländischen Gehöfte war unter großem Getöse der Bauer verschwunden, während die Bäurin zum Weihnachtsgottesdienst gegangen war. Ein Jahr darauf verschwand unter denselben Umständen ein Knecht. Grettir, der davon vernahm, erbot sich, das nächste Mal Wache zu halten. Als wiederum Weihnachten kam, trug er die Frau, die nach der Kirche wollte, durch einen reißenden Strom und kehrte dann nach dem Hofe zurück, wo er sich zum Empfang des Unholds einrichtete. Um Mitternacht erhob sich ein gewaltiger Lärm; nicht lange, so trat ein riesiges Weib in die Stube, einen Trog unterm Arm und ein Messer in der Hand. Grettir warf sich ihr entgegen, und es begann ein gewaltiges Ringen, das bis zum Morgen währte. Die Trollin war stärker als ihr Gegner, und trotz seines heftigen Widerstandes schleppte sie ihn hinaus an den Fluß;

da gelang es ihm, seine rechte Hand frei zu bekommen, er faßte sein Schwert und hieb der Riesin den Arm ab; sie selbst aber stürzte über das steile Ufer hinunter in den Wasserfall. Grettir brauchte lange, bis er sich von dem fürchterlichen Ringkampf erholte. Als er genesen war, begab er sich in Begleitung eines Priesters an den Wasserfall; sie überzeugten sich, daß tief unten eine Höhle in den Fels gieng. Grettir befestigte für den Notfall ein Tau an einen Pfahl, der in den Fels getrieben ward, und ließ das Seil, an dem ein schwerer Stein hieng, ins Wasser, dann sprang er kopfüber in den Strudel und arbeitete sich bis zu der Höhle durch, die hinter dem Wasserfalle lag. An einem mächtigen Feuer sah er einen gewaltigen Riesen sitzen, der alsbald mit seiner Hellebarte nach ihm ausholte; da Grettir den hölzernen Schaft der Waffe mit seinem Schwerte durchschlug, wollte der Riese nach dem Schwerte greifen, das hinter ihm an der Wand hieng, aber Grettir war behender und versetzte ihm einen tödlichen Streich. Als der Priester, der auf das Tau achtete, die blutigen Eingeweide vorbeitreiben sah, dachte er, Grettir sei tot und gieng nach Hause. Grettir aber fand in der Höhle viele Schätze und die Gebeine zweier Männer, belud sich damit und schwamm nach dem Seil hin, um sich aufziehen zu lassen; da jedoch der Priester heimgegangen war, blieb jenem nichts übrig als emporzuklettern. Die Gegend war fortan von Unholden befreit.

Grettir ist eine historische Persönlichkeit. Er starb im Jahr 1031 auf der kleinen Insel Drangey. Nach einem abenteuerreichen Leben, das ihm viel Feinde gemacht hatte, fand er Zuflucht auf dem kleinen, steil aus dem Meer ragenden Eiland, das nur auf Leitern zugänglich war; einer seiner Gefährten hatte eines Tages versäumt, die oberste Leiter aufzuziehen, da erstiegen die Widersacher den Fels und erschlugen den Helden, der an einer bösartigen Wunde darniederlag. Die unzugängliche Klippe erinnert an diejenige, die wir vorhin in dem isländischen Märchen und in einem Teil der Bärenohrgruppe kennen gelernt haben, und es ist wohl möglich, daß diese Ähnlichkeit den äußeren Anlaß gab, auf den sagenberühmten Helden auch dies Abenteuer zu übertragen. Zu der Schilderung, wie Grettir an das Tau einen Stein bindet und wie nachher der Wächter des Seiles davon geht und den Helden im Stiche läßt, bieten sich parallele Züge, doch in anderer Verknüpfung, im Bärenohrmärchen, wo der Held, statt sich wieder in die Höhe ziehen zu lassen, einen Stein an das Seil bindet; er

mißtraut nemlich seinen Gefährten, und wirklich durchschneiden sie den Strick, damit jener zerschelle, und gehen davon. In dem isländischen Märchen von den fünf Brüdern, das den Einfluß des Typus von den „kunstreichen Brüdern" zeigt, ist das Seilmotiv weit mehr verwischt. Da aber bei allen diesen Erzählungen die wesentliche Ähnlichkeit mit dem Bärenohrtypus unverkennbar ist, so darf die Erwähnung des Taues und des daran gebundenen Steins in der Grettla sowie des Umstandes, daß der Priester seinen Posten verließ, in die Vergleichung mit einbezogen werden. Auch im Beowulf heißt es, nachdem der Held ins Meer gesprungen, seien die am Ufer Zurückgebliebenen weggegangen, weil sie den empor dringenden Blutstrom für ein Zeichen von Beowulfs Tode ansahen. Daß trotz dieser und anderer Ähnlichkeiten nicht an einen direkten Zusammenhang zwischen dem Beowulflied und der Grettissage zu denken sei, hat schon Garnett im American Journal of Philology 1, 492 ausgesprochen. Besseren Einblick in diese Dinge kann erst eine Geschichte des Bärenohrmärchens bringen. Dabei wird auch eine Sagengruppe zu besprechen sein, deren Verwandtschaft mit der Grendelsage Kuhn erkannt hat (Westfäl. Sag. 1, 52 ff.). Auf ihren Inhalt können wir hier noch nicht eingehen und heben nur hervor, daß der Held, der mit einem Schwert bewaffnet in den See springt, am ganzen Leibe behaart ist und von einem eben solchen „rauhen Weibe" gesäugt ward — ein Zug, der stark an Bärenohr gemahnt.

Das Riesenweib mit dem Troge gleicht der blutdürstigen Ludak der Lappländer, welche ebenfalls mit einem Troge auftritt (Poestion, Lappl. Märchen S. 144, vgl. 132). Der Name Ludak bedeutet Wanze, und so wird der Unholdin auch Wanzengestalt zugeschrieben; Nemnich verzeichnet als Bezeichnung der Wanze bei den Esten luttikas, luttik, in Finnland lude, luticka. Es wäre wichtig zu erfahren, ob das etwa das nemliche Wort wäre wie der slavische Elbenname ludki, der in Masuren für wurmgestaltige Krankheitsgeister üblich ist (Toeppen S. 22 ff.); dann würde der Name schon ausdrücken, daß man in der blutsaugenden Wanze ein Alpwesen sah. Höchst merkwürdig ist ein analoges Verhältnis im Englischen; da heißt die Wanze bug, das ist aber auch der Name des Unholds, mit dem man die Kinder schreckt (Zeitschr. f. deutsch. Altert. 32, 153), eine Parallelbildung zu jenem bo, boh, boe, auf welches wir vorhin Beawa bezogen haben. Die Wanze ist erst seit dem Anfang des

16. Jahrhunderts in England heimisch geworden, und ursprünglich scheint bug Gewürm bezeichnet zu haben (Hoppe, Supplementlexikon S. 47); zur Not also ließe es sich deuten als das, was sich biegt, kriecht, aber der feste Zusammenhang, in welchem bug Popanz dasteht, macht rätlicher, daran zu denken, daß Elbe häufig in Insektengestalt gedacht werden.

Daß die Vorstellung von Menschenfressern aus der vom blutsaugenden Alp sich hervorgebildet habe, das stellt sich in Erzählungen wie das Grendelabenteuer und ähnlichen aufs Anschaulichste dar. Unser Altertum muß den Alp als einen blutdürstigen Unhold geschildert haben, dem slavischen Vampyr ähnlich; nur darin besteht ein Unterschied, daß die slavische Tradition den blutsaugenden Alp bloß noch als Totengespenst oder auch als ausfahrende Seele eines Menschen vorstellt (vgl. z. B. Haupt, Lausitzer Sagen 1, 67 Nr. 69), nicht mehr als ein Wesen anderer Ordnung. Simrock hat darauf aufmerksam gemacht, wie in Tirol noch heute von einem Ungetüm erzählt werde, dessen Schilderung zu der von Grendel stimme: der „Blutschink", der in einem See des Paznaunertales seine Wohnung hatte, entstieg allnächtlich in Gestalt eines fürchterlichen Bären mit dräuendem Rachen dem Gewässer, durchwanderte die Nachbartäler, stumm wie der Tod, leise schwebend und unhörbar wie ein Schatten, fiel auf sein Opfer, würgte es und zog es mit sich fort in den See hinunter, wo er sein Blut trank. Nicht selten sah man Blutwellen aus der Tiefe aufbrodeln. Durch ein Erdbeben ließ endlich Gott den See samt dem Unhold verschwinden; aber Andre sagen, der Blutschink sei nicht umgekommen, sondern habe seinen Sitz in anderen Gewässern aufgeschlagen (Alpenburg, Mythen S. 59). Will man Kinder vom Spielen am Wasser abhalten, so sagt man: wart, es steigt der Blutschink herauf und holt dich. Auch vom Betreten der Wiesen schreckt man sie ab, denn dort seien Blutschinken im Grase (Zingerle, Sitten[2] S. 7). In Kärnten warnt man Kinder, die in ein Bohnen- oder Mohnfeld gehen wollen, drinnen sitze der Blutschinke; im Mölltale ist der Blutschink ein Mann mit grünem Gewand, blutigem Gesicht und mit einer Kette versehen, der im Flusse sitzt und die Kinder hinabzieht, welche Steine hinein werfen (Lexer, Kärntisches Wörterb. 34); Wolfs Zeitsch. 3, 30 Nr. 21), gerade so, wie auf dem Karst tief unten in den Schluchten der Skrat sitzt und denjenigen holt, der einen Stein herab wirft (Vernaleken, Mythen S. 240).

Besonders wichtig ist die Angabe, der Blutschink trete in Gestalt eines Bären auf, denn als Bär scheint sich, wie wir früher sahen, der Alp gezeigt zu haben, eh die Hauskatze aufkam (2, 8 ff.). Im Blumeneggischen glaubt man, daß das Doggi Abends bei einfallender Dämmerung und bei windstillem Wetter aus Buchenwäldern komme und den Kindern nachsetze (Vonbun, Sagen S. 23). Das Doggi, der Alp ist hier zum bloßen Kinderschreck geworden, wie dort der Blutschink; aber sein Auftreten, das dem des Blutschink ähnelt, läßt vermuten, daß ehedem das Doggi gleichfalls als blutdürstiges Ungetüm vorgestellt ward. Kommt das Doggi aus Buchenwäldern, so der Blutschink aus Gewässern oder aus Wiesen und Feldern, und aufs anschaulichste stellt sich vor Augen, wie Waldgeister, Wasserelfe, Flurdämonen allzumal Lure sind, Alpwesen, deren Verschiedenheit nur darauf beruht, daß die Phantasie ihre Behausung da oder dort hin verlegte. Auch die meteorische Seite ist nicht vergessen, denn in Tirol weiß man von einem drachenartigen Unhold, der nach Art des Blutschink die Menschen überfällt, er lasse sich auch hören und verspüren, wenn ein Gewitter im Anzug sei, suche aber nach dessen Ausbruch seine Höhle wieder auf (Alpenburg, Alpensagen S. 156; vgl. Zingerle S. 349; Nebelsagen S. 260). Wie sich der Blutschink aufs nächste mit Wassergeistern berührt, so ist der auf Wiesen, in Bohnen- und Mohnfeldern hausende Blutschink von den Korndämonen nicht zu unterscheiden. Der wälschtirolische Pavaruc, dem Namen nach ein Mohnmännlein oder „Magendull", haust in Bohnenfeldern und führt eine ungeheure Sense, mit der er jeden Teil des Ackers erreichen kann und den Dieben die Köpfe abschneidet (Hörmann, Mythol. Beiträge S. 11). In Patznaun sagt man den Kindern: geht nicht in den Wald, sonst kommt der Märzhackel und schneidet euch die Schinken ab (Zingerle, Sitten[2] S. 7); in Kärnten deutet man den Namen Blutschink auf die Beine des Kindes, denn man sagt, es solle nicht in Bohnen- und Mohnfelder gehen, weil der Blutschinke drinnen sei — das kann heißen, es werde sich an den Beinen blutig ritzen, oder aber der Dämon schneide ihm die Füße ab. Schinke ist nemlich Bein. Auch der slavische Serp hat es gelegentlich mit dem Fußabschneiden (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 54 Nr. 6). In Tirol schreibt man dem Blutschink blutige Füße zu; im kärntischen Mölltale hat er ein blutiges Gesicht; Weinhold (Riesen S. 20 = 242) vergleicht die nordische Blodhug-hadda, die blutlockige Tochter der Ran.

Je verständlicher aber der Wortsinn des Namens ist, desto mehr fällt auf, daß die Sage selbst unsicher in seiner Deutung sich zeigt, und es könnte vielleicht ein verschollener Sinn des Wortes Schinke zu Grunde liegen. Althochd. skinka und das im Ablaut dazu stehende angels. scanca bezeichnen den Röhrenknochen des Schenkels; Grimm vermutet, man habe mittels solcher Röhren das Getränk aus dem Faß laufen lassen, und daher rühre das Wort schenken (Gramm. 2, 60; Kl. Schriften 2, 179). Zutreffender als an einen Faßhahn mag an einen Stechheber, eine Trinkröhre, sipho gedacht werden; und wenn die lappländische Blutsaugerin Ludak mit einer eisernen Röhre ausgestattet erscheint, durch welche sie den Menschen das Blut austrinkt, so könnte der Blutschink seinen Namen davon haben, daß in uraltertümlicher Weise ein Röhrenknochen ihn als Trinker, Sauger bezeichnete. Die Stechmücken, κώνωπες, heißen in einer Stelle der griechischen Anthologie αἵματος ἀνδρῶν σίφωνες — Menschenblutschinken ließe sich das übersetzen, und es macht anschaulich, wie man dazu kam, der „Wanze" Ludak die eiserne Saugröhre zu verleihen.

In ähnlicher Weise, wie zum Träger der Beowulfsage ein historischer Name gemacht ward, ist auf einen berühmten olympischen Sieger eine hier einschlagende Sage übertragen worden. Auf seinen Irrfahrten war Odysseus auch nach Temesa in Unteritalien gelangt. Einer seiner Leute tat dort einer Jungfrau Gewalt und ward von den Einwohnern gesteinigt. Odysseus fuhr, ohne ihn zu rächen, weiter; aber der Geist des Erschlagenen suchte fortan die Gegend heim und tötete die Leute, so daß man schon damit umgieng, den italischen Boden zu verlassen. Da gab die Pythia den Rat, dem „Heros" einen Tempel zu bauen und alljährlich die schönste Jungfrau darzubringen; so geschah es, und die Stadt hatte Ruhe. Einmal, als eben die Jahresfeier stattfand, kam Euthymos nach Temesa, verliebte sich in die schöne Jungfrau, die für den Dämon bestimmt war, wartete den Besuch des Unholds ab und besiegte ihn, worauf sich dieser ins Meer stürzte und nie wieder blicken ließ. Euthymos aber heiratete das Mädchen (Pausanias 6, 6). Nach Suidas (unter „Euthymos") hieß der Dämon Alybas, und der Kampf fand nächtlicher Weile statt.

Die Anknüpfung an die Fahrten des Odysseus ist ein unwesentlicher Zug, der wohl dadurch hereinkam, daß der Dämon als Gespenst eines Toten galt. Nach Strabo war der Heros jener Polites, der

gelegentlich des Kirke-Abenteuers erwähnt wird; Alybas mag er geheißen haben, eh man den Odysseus einmischte. Oder wahrscheinlich Alibas, denn ἀλίβας bedeutet einen Toten. Wenn es heißt, in seinem Leibesleben habe der Unhold einer Jungfrau nachgestellt, später die Leute umgebracht und sei noch später dadurch versöhnt worden, daß man ihm alljährlich das schönste Mädchen zur Frau gab (τὴν καλλίστην οὖσαν παρθένον ἐς γυναῖκα ἐπιδιδόντας), so bezeichnen diese nach einem bekannten Schema (1, 278 f.) auseinander gehaltenen Ereignisse nichts andres als die mörderischen und buhlerischen Gewohnheiten eines Lurs. Der als Faustkämpfer berühmte Euthymos war gebürtig aus Locri in Unteritalien, sein Vater hieß Astykles; aber die Sage machte ihn zu einem Sohne des Flußgottes Kaïkinos (Halex heißt nach Strabo dieser Grenzfluß zwischen Locri und Rhegium) und ließ ihn in hohem Alter nicht etwa sterben, sondern auf andre Weise aus der Welt gehen. Pausanias sah ein Gemälde, worauf jener Dämon mit ganz schwarzer Hautfarbe, fürchterlichem Aussehen und in einem Wolfsfell dargestellt war; die Inschrift enthielt den Namen Lyka, und das Bild mit der Ansicht der Stadt Temesa und einem Heroon zeigte „Sybaris in Jünglingsgestalt, den Fluß Kalabros und die Quelle Lyka". Dieser Jüngling Sybaris ist offenbar ein Wassermann, dürfte aber weder auf das lucanische Flüßchen Sybaris noch auf die Quelle Sybaris in Achaja, nach welcher jenes Flüßchen benannt ist, zu beziehen sein, sondern auf die Quelle Sybaris im Parnaß. Die Landsleute des Euthymos nemlich, welche Temesa eine Zeit lang unterworfen hatten (Pauly 6, 1665), stammten von den ozolischen Lokrern am Parnaß. Dort aber, unweit Delphi, am Kirphisberge, spielt folgende Sage, welche Antoninus Liberalis 8 nach den Heteroiumena des Nikandros erzählt:

In einer Höhle hauste ein Ungetüm, Lamia oder Sybaris genannt, welches Menschen und Vieh vom Felde wegraubte, so daß die Delphier sich mit dem Gedanken vertraut machten, auszuwandern. Aber der Gott hieß sie bleiben und einen jungen Menschen an der Höhle aussetzen. Das Los traf den schönen Alkyoneus, das einzige Kind seiner Eltern; eben als die Priester das bekränzte Opfer nach der Höhle führten, ereignete es sich, daß vom Kuretischen herüberkommend ein edler Jüngling dem Zuge begegnete. Es war Eurybatos, des Euphemos Sohn, vom Flusse Axios stammend. Von Liebe ergriffen nahm er dem schönen Knaben die Kränze ab, schmückte sich selbst

damit und ließ sich nach der Höhle bringen, drang kühn hinein, schleppte die Sybaris heraus und schleuderte sie über die Felswand hinab. Wo sie zerschellte, entsprang eine Quelle, und die heißt nun Sybaris. Noch heute erzählt man sich ganz in der Nähe eine sehr ähnliche Geschichte (Bernh. Schmidt, Griech. Märch. S. 142. 246 Nr. 10).

Der Name Sybaris verhält sich hinsichtlich des Wurzelvokals zum ahd. swepfarlîch, welches pernix, hurtig bedeutet, wie *ὕπνος*, *κύκλος* zu ihren germanischen Entsprechungen. Im Ablaut dazu steht *σοβαρὸς* hurtig, auf gleicher Lautstufe aber *συβαλής*, *σύβαξ* salax, procax. So eignet sich das Wort ebensosehr zum Quell- und Flußnamen als zur Bezeichnung einer minnegierigen Lorin. Wenn Eurybatos vom Flusse Axios stammt, so ist damit vielleicht wie bei Euthymos gemeint, er sei eines Wassermanns Sohn und habe daher die elbische Stärke zur Bezwingung der Lamia; an den makedonischen Axios ist schwerlich zu denken: vermutlich lag die lokrische Stadt Axia an einem Gewässer Axios. Es wächst dadurch die Wahrscheinlichkeit, daß die Sage vom Heroon bei Temesa auf der von der lamischen Höhle beruhe, aus der alten lokrischen Heimat nach dem italischen Locri übertragen worden sei. Der Unterschied beider Fassungen ist nicht größer als etwa bei zwei Beowulfrecensionen, deren eine nur von Grendel, die andre nur von Grendels Mutter spräche. Das Wolfsfell, in welchem der Dämon von Temesa abgebildet war, charakterisiert ihn als Werwolf; in Rußland stellt man noch heute den Werwolf in der Weihnachtszeit durch Umhängen einer Wiltschure dar. Die Sage selber schildert ihn als Vampyr; Werwolf und Vampyr stehen ja nicht weit von einander. Andere Beispiele von Vampyrsagen im Altertum sind bei Schmidt, Volksleben S. 170 f. zusammengestellt. Auf sie einzugehn müssen wir uns schon deshalb versagen, weil der verfügbare Raum nicht einmal gestattet, das Hauptthema des gegenwärtigen Abschnitts vollständig durchzuführen.

40. Lurischer Fürwitz.

Unter den Mühlknappensagen, worin die Verteidigung gegen die Katzen sowohl durch Verbrühen als durch Handabhauen geschieht, ist

eine (Strackerjan 1, 331), welche erzählt, die Katzen ſeien mit der Frage eingetreten, ob ſie miteſſen dürften, und, als ſie die Erlaubnis erhielten, dem Geſellen immer näher auf den Leib gerückt, bis er ſich ihrer erwehrte. Dieſer Zug des Mithaltens (vermutlich eine Abſchwächung für den mythiſchen Gedanken, daß der Alp das Blut ſeiner Opfer zu trinken pflegt, wie uns denn in der Tat nachher ſchlürfende Lorinnen begegnen werden) iſt zum unterſcheidenden Motiv erhoben in der beſonderen Gruppe von der lüſternen Katze.

Eine Katze ſah der Köchin beim Schmoren zu und benützte den Augenblick, als ſich dieſe einmal wegwandte, zu einem tüchtigen Griff in die Pfanne; aber die Köchin nahm es wahr und gab ihr mit dem Meſſer einen Hieb über die Pfote; andern Morgens fehlte einer Nachbarin der Vorderarm (Stöber S. 333 Nr. 263). Ähnlich in einer Luxemburger Sage, wo die Katze ſich regelmäßig einfindet, wenn das Kind ſeinen Brei erhält, und, weil ſie in den Brei langt, die Pfote laſſen muß (Gredt S. 116 Nr. 202, 1). In Wulften pflegte eine Katze ſich bei einem Kaufmann zum Mittageſſen einzuſtellen; eines Tages, da er ärgerlich war, gab er ihr ſtatt des gewohnten Biſſens einen ſcharfen Hieb über die ausgeſtreckte Pfote, die plötzlich als Menſchenfinger auf dem Tiſche lag; zugleich ſtand ein Weib an Stelle der Katze, bat um den Finger und heilte ihn durch dreimaliges Anblaſen wieder feſt (Schambach und Müller S. 179 Nr. 196, 1). Auch durch Verbrennen mit heißem Schmalz wird die diebiſche Katze geſtraft (Gredt S. 323 Nr. 608), und wir heben dabei hervor, daß andern Tages die Nachbarin mit verbranntem *Geſicht* herumgeht. Lüſternheit zeigen auch die Katzen in einer ſchon oben 2, 6 mitgeteilten Sage, ſofern ſie es nicht auf den Brauknecht, ſondern auf das friſch gebraute Bier abgeſehen haben (Nordd. Sag. Nr. 321).

Doch nicht bloß vom hexenhaften Alp geht dieſe Geſchichte. Der Urſprung der Sagen von dienſtbaren Hausgeiſtern aus Mahrtenſagen iſt 1, 337 ff. dargelegt worden. Als dienende Geiſter zeigen ſich auch die Jungfrauen von der Lecklahn, welche zwar nicht nach Koboldweiſe im Hauſe ſich aufhalten, aber doch der Wirtſchaft allerhand Förderung angedeihen laſſen und gerne auf dem Hof des Locherbauern Einkehr halten. Einmal kamen ſie, *als eben die Bäurin Krapfen buk*. Gierig langten ſie danach, aber die Bäurin *ſchlug ihnen mit dem Bratſpieß auf die Hände*. Gekränkt ſangen ſie: Auweh, auweh, Und nie kein reicher Locher meh! und ließen ſich nie

wieder sehn, ihre Weißagung aber gieng in Erfüllung (Zingerle Nr. 35). Auch des Eggerbauern Hof gedieh, weil die Seligen Fräulein ihn besuchten; wenn sie aus der Milchbutte tranken, nahm die Milch nicht ab, sondern zu. Einst hatte der Bauer einen Ärger, und als er in seiner üblen Laune eben dazu kam, wie die Fräulein aus der Butte schlürften, zog er sein Messer und wollte einem Fräulein die Ohren abschneiden. Da flohen sie und sagten: Au und weh, Und nie kein reicher Egger meh! (Nr. 32). Der Hieb mit dem Messer wird gegenüber dem segnenden Lur zur schweren Kränkung.

Im Spreewald belästigt der Wassernix in Gestalt einer schwarzen Katze die Müllersleute beim Mahl und langt in den Kessel, bekommt einen Hieb über die Pfote, die in den Kessel fällt, und verschwindet heulend auf Nimmerwiederkehr (Haupt, Lausitzer Sag. 1, 151 Nr. 48). In einer Alphütte kochte sich ein Mann Polenta, da kam eine Wildfrau (Bregostana) und wollte ihn fressen; er bat sie, zu warten, bis er mit Kochen fertig sei, sie aber langte immer mit ihren langen Fingern in den Brei. Durch eine List gelang es ihm, sie aus der Hütte zu entfernen und hinter ihr zuzuriegeln. Da kam sie mit andern Bregostanen wieder, die mit ihren Fingern oben herein langten. Der Senn schnitt sie ihnen ab, und sie waren voll goldner Ringe (v. Hörmann, Beiträge aus Welschtirol S. 4).

Es hat hier eine Verschmelzung zweier Sagen stattgefunden. Die List, durch welche die Bregostana entfernt wird, ist in Vergessenheit geraten, war aber ohne Zweifel die nemliche, die ebenda S. 5 Nr. 2, Schneller S. 202, Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 104 angewandt ist. Wir begnügen uns mit diesem Hinweis, ohne auf die Sagen selbst einzugehn; mit seiner Hilfe läßt sich nachprüfen, ob wir berechtigt seien, die Entfernung der Bregostana und ihr Wiederkommen mit den Gefährtinnen als unecht zu beseitigen. Scheiden wir aber diesen fremden Bestandteil aus, wozu vielleicht auch die Drohung, den Sennen zu fressen, gehört, so fallen die beringten Finger der einen Wildfrau zu, und wir dürfen eine ältere Gestalt der Sage etwa folgendermaßen entwerfen: in irgend eines Tiers Erscheinung stellte sich die Bregostana beim Senner ein, langte in dessen Polenta, und es ward ihr die Pfote abgehauen, welche als beringte Hand liegen blieb, während das wilde Weib gleich jener Schwanwitt der Moselsage entflieht. Die Tiergestalt war aller Wahrscheinlichkeit nach die einer Katze; von ganz

andrer Seite her kam schon Mannhardt (1, 112 Anm. 5) zu dem Schluß, den wilden Weibern Welschtirols sei die Katzengestalt nicht fremd gewesen.

Daß die Katze in den Kessel, die Pfanne u. dgl. langt, könnte gar wohl lediglich sagenhafte Ausnützung der Situation sein, zu welcher das nächtliche Kochfeuer (oben 2, 7) gehört. Allein dies Tun ist als ein Ekel erregendes gemeint, wie wir aus den folgenden Parallelen sehen werden, und das scheint uns ein Fingerzeig, die in die Speise gesteckte Pfote sei mythologisch in Vergleich zu stellen mit der in den Hals des Schläfers gesteckten Zunge der Murawa und der Lorinnen. Die tiroler Fräulein vorhin, welche aus der Milchbutte schlürfen, dadurch aber den Inhalt nicht mindern, sondern mehren, erinnern an eine von Goethe behandelte Sage. Kinder mit gefüllten Bierkrügen begegnen der Frau Holle; die Weiber aus deren Gefolge machen sich gierig über die Krüge her, aber es bleibt der Segen auf den Krügen, daß sie nicht leer werden, so lange bis das Geheimnis ausgeplaudert wird (Grimm, Sagen Nr. 7). Die schlürfenden Weiber, die ihr Gesicht in den Krug stecken, sind mildere Auffassungen des bei den Slaven bewahrten Bildes der schleckenden, schmatzenden Mittagsfrau. In männlicher Gestalt zeigt den Alp die folgende Sage. Ein Schiffer vertrieb sich die Zeit des Stilliegens mit Angeln im Kahne, fuhr dann zu seinem Schiff zurück und rüstete die Pfanne, seine Beute zu braten. Da kam ein Wassernix und fragte ihn, wie er heiße. Selbergetan, gab er zur Antwort. Darauf sprach der Nix: Selbergetan, ich beschütte dich; er hatte aber das ganze Maul voll Kröten, die spuckte er in die Pfanne. Der Schiffer greift nach seinem Stock und walkt den Nix tüchtig durch; auf dessen Hilfgeschrei kommen alle Wassernixen zuhauf und wollen wissen, wer ihm was getan hätte. Selbergetan, sagt er, und sie erwidern: hast du's selber getan, so ist dir nicht zu helfen (Nordd. Sag. S. 97 Nr. 111).

In dieser Erzählung, welche das bekannte Niemand-Motiv der Polyphemsage ankündigt, ist das Ekel erregende Treiben des Gastes weit schärfer hervorgehoben als in den vorhergehenden, und zwar, sofern der Unrat aus des Wassermanns Munde kommt, in einer Weise, die den widerlich leckenden Küssen der Murawa (vgl. 1, 41 ff.) nicht allzu fern steht. Von früher her wissen wir, daß das Einstecken der Zunge — ein mythischer Ausdruck für das Erstickungsgefühl beim Alpdrücken — in der wendischen Sage von der Mittagsfrau als Strafe

dargestellt ist für diejenigen, welche die Prüfung schlecht bestehn, welche nicht antworten können, d. h. welche als vom Alp Gedrückte der Sprache nicht mächtig sind. Wenn nun das Krötenspucken unsrer Sage dem Zungeneinstecken gleichstehen soll, so wäre zu vermuten, daß auch die Fragen des Alps ein Gegenstück in ihr hätten; zwar fragt der Wassernix den Schiffer nur um seinen Namen, aber daß gleichwohl in dieser kurzen Frage das gesuchte Gegenstück gefunden sei, kann eine lübische Sage lehren. Während des Kochens ward eine Frau oft von Unterirdischen belästigt, welche in aller Weise zudringlich waren und sie beständig zum Reden aufforderten. Am längsten pflegte immer Einer zu bleiben, dem Anscheine nach ihr Oberster, und wollte ihren Namen wissen. Von einer Freundin belehrt gibt einmal die Frau an, sie heiße Selbstgetan, und übergießt den Fragenden mit kochendem Wasser. Auf sein Wehgeschrei stürzen die Andern herbei und wollen den Namen des Täters erfahren. Als aber ihr Herr im Verscheiden spricht: Selbstgetan, versetzen sie: selbstgetan ist allzeit wohlgetan. Und damit verschwand der ganze Schwarm für immer (Deecke² S. 125 Nr. 89). Dieser Bescheid hat also dieselbe Wirkung wie in den Bärenführersagen die Mitteilung, die große Katze lebe noch und habe Junge gekriegt, oder in den Sagen von des Bären Geigstunde die Drohung mit dem durch Menschenbeine nachgegrätschten Schraubstock; diese früher behandelten Sagen mögen das Vorbild abgegeben haben für die Anbringung des Schlußgesprächs.

Auch in der Vorarlberger Sage 1, 57 f., wo die Abwehr nicht wie in den vorhergehenden durch Verbrühen oder durch Stockschläge geschieht, sondern durch Einzwängen in einen Baumklotz, ist das Fänggenweibchen als unleidliche Fragerin und rastlose Schwätzerin geschildert, die schließlich den Holzhacker um seinen Namen fragt und angelogen wird, er heiße Selb; als auf ihr Geschrei der Fängg herbeiläuft und die Auskunft erhält „Selb tan!", läßt er sein Weib zappeln und kehrt in den Wald zurück, während der Täter sich unangefochten flüchtet. Das alte Sphinxmotiv hat in diesen Sagen eine eigentümliche Umwandlung erfahren; kam es ursprünglich darauf an, dem examinierenden Urwesen richtige Antworten zu geben, so muß hier die rechte, d. h. die rettende Antwort zugleich eine falsche, erlogene sein. Vermutlich spielt jene Vorstellung herein, die wir gleichfalls als eine abgeleitete erkannt haben (1, 51), daß man dem

Alp verfällt, wenn man von ihm bei Namen gerufen Antwort gibt: die Zwerge in der lübischen Sage fordern beständig die Frau zum Reden auf, der Zwergkönig will ihren Namen erfahren, das ist ein zweifacher Ausdruck für die Absicht der Lure, die Frau zu Etwas zu verlocken, was ihnen Gewalt über sie gäbe. So bilden diese Erzählungen ein Widerspiel zu dem Sagentypus von Rumpelstilzchen (1, 213 ff.), welcher auf dem Satz des Volksglaubens beruht, man habe den Alp in seiner Gewalt, wenn man seinen Namen wisse.

Gleich der Fänggin und gleich dem Zwerg haben wir uns also auch den Wassernix als lästigen Frager und unleidlichen Schwätzer vorzustellen; und ebenso alle andern Else, von denen die nemliche Sage geht, wenn auch meistens bloß noch die eine Frage nach dem Namen in der Überlieferung haftet. Das gälte denn auch für Polyphem, welchem Odysseus den falschen Namen Niemand angibt und dann das Auge ausglüht; die auf des Geblendeten Wehgeschrei herbeieilenden Kyklopen ziehen wieder ab, als sie erfahren, „Niemand" bringe ihn um. Es ist zu bedenken, daß Polyphem keine einfache Sagenfigur mehr ist, sondern eine epische, sowie daß die Polyphemsage sich nicht deckt mit unserer Selbtangeschichte, die vielmehr nur als Einschlag in eine Kette anderer Herkunft verwendet ist. Also nicht Polyphem ist als Schwätzer und zudringlicher Frager anzusehn, sondern der Lur einer altgriechischen Volkssage, welche mit unserer Selbtansage übereinstimmte und in die Polyphemsage verflochten worden ist. Daß aus dieser vorauszusetzenden Volkssage auch der Name des Kyklopen stamme, ist leicht zu zeigen. Man hat sich bisher begnügt, in ihm einen Sinn zu suchen, der zu der riesischen Art seines Trägers sich zu schicken schien, und ihn gedeutet als den Weitbrüllenden (Preller² 1, 489) oder den Starkstimmigen (Mannhardt 2, 106 erinnert an den in deutscher Volkssage begegnenden „Ropenkerl"). Aber φημὶ heißt nicht rufen, brüllen, sondern sprechen, φήμη ist Rede, Gerücht, φῆμα das Wort, und πολύφημος bedeutet vielredend, geschwätzig, redselig, darum heißt so der von Stimmen schwirrende Markt, der unermüdlich quakende Frosch, der über eine Fülle von „Sagen" verfügende Sänger. Zeugt also der Name Polyphem von der Polyphasie, der Redseligkeit des Kyklopen, so folgt, daß er nicht erst für das Epos erfunden sein kann, welches nichts von solcher Geschwätzigkeit berichtet, sondern schon in der benützten Volkssage sich muß gefunden haben, die noch nicht den Odysseus als Träger der menschlichen Rolle kannte.

Ein später zu besprechender Märchentypus von der „ungetreuen Schwester" enthält gleich der vom „jungen Riesen" allerhand gefährliche Abenteuer, in welche der Held geschickt wird, damit er umkomme; darunter ist auch ein Gang nach der Gespenstermühle, und dieser wird in einer Version aus der Bukowina so geschildert: der Held betritt furchtlos die Mühle und fängt an, ein mitgebrachtes Stück Fleisch zu braten, da kommt ein Teufel und fragt ihn, wie er heiße; jener nennt sich Ichselbst, und als nun der Teufel ihm den Braten mit dem Blut einer toten Kröte bespritzte, warf er ihm das heiße Fleisch auf die Augen, daß jener laut schrie und den Ichselbst anklagte (Wolfs Zeitschr. 2, 210). Die Verbrennung der Augen ist uns schon in der Sage vom Mühlknappen begegnet; hier finden wir sie in Verbindung mit der Frage nach dem Namen und mit der ekelhaften Kröte. Unvollkommener ist eine norwegische Mühlensage. Eine Frau mußte sich entschließen, Nachts in einer Mühle zu mahlen, obgleich sie wußte, daß es da nicht geheuer sei. Sie stellte einen großen Teertopf ans Feuer, setzte sich auf den Herd und strickte. Da kam eine Unterirdische herein und begann die Glut auf dem Herd auseinander zu scharren. Das Weib tat sie wieder zusammen, doch jene verzettelte sie aufs Neue. Die Frau ward zornig und schalt, und endlich goß sie den Teer über die Unterirdische. Diese rannte hinaus und schrie: Vater, Selb hat mich verbrannt („Selb" hatte ihr nemlich die Frau als ihren Namen angegeben). Selbtan, selbhan, kam die Antwort aus den Bergen (Asbjörnsen, Huldre-Eventyr 1859 1, 9 ff.). Ferner schließt sich hier an ein lappländisches Märchen: ein Jäger ist verirrt und übernachtet in einer Waldhütte, wo er sich anschickt, sein Nachtmahl zu kochen; da tritt eine Hexe herein und fragt nach seinem Namen, er nennt sich Selbst und gießt ihr das kochende Wasser ins Gesicht; die andern Trollweiber, welche zu Hilfe kommen wollen, ziehen wieder ab, als sie vernehmen, Selbst habe es getan, die Beschädigte aber verwünscht den Jäger, daß er ein ganzes Jahr lang in der Hütte schlafen muß (Poestion, Lappl. Mär. S. 72 Nr. 16).

Ganz ähnlich kommt nach einer Salzburger Sage ein Jäger in eine Alphütte und brät sich ein Stück Reh; da findet sich das „Käsmandel" ein, will am nemlichen Feuer einen Frosch braten und betastet lüstern das Fleisch am Spieße des Jägers, wird aber derb auf die Finger geklopft und klagt den Bergen: Selbentan hat mich geschlagen. Das Echo antwortet: selben tan, selben han; darauf kehrt

das Männlein zornig in die Hütte zurück und spricht: hättest du nicht deinen vieräugigen Beiß (Hund) und deinen einäugigen Heiß (Flinte), ich wollte dir's anders machen! und verließ die Stube (Freisauff, Salzburger Sagen S. 598; vgl. Vernaleken, Alpensagen S. 196). Sagen wie diese mögen dem Gervasius vorgeschwebt haben, wenn er, wie oben 2, 19 erwähnt, angibt, die Kobolde pflegten bei Nacht am Herdfeuer ihre mitgebrachten Frösche zu braten. Interessant ist zu sehen, wie die Salzburger Sage die Frage nach dem Namen vergessen, aber dennoch das „Selbentan hat mich geschlagen" bewahrt hat.

Noch weit schlimmer verstümmelt ist eine Tiroler Sage: Ein Wildschütz kehrt in einer verlassenen Sennhütte ein und versteckt sich in einem Winkel, weil er das „Kasermandl" kommen hört. Dieses, mit einem einzigen Aug auf der Stirne, macht Feuer, kocht und ißt schwarze Speise, reinigt das Geschirr und verschwindet wieder (Alpenburg, Alpensagen S. 265 Nr. 277). Daß der Jäger kocht und mit dem Gast in Händel gerät, ist weggefallen; nur dessen eigene unappetitliche Kocherei blieb erhalten, ähnlich wie in der Meldung des Gervasius. Es ist sehr zu beklagen, daß die Geschichte so mangelhaft überliefert ist; vielleicht war ursprünglich erzählt, daß das Männlein durch den Jäger um sein Kyklopenauge kam. Dann also wäre die Einäugigkeit lediglich aus der poetischen Ökonomie zu erklären: daß der Guß heißen Wassers oder Fettes, der Wurf des Bratens nach den Augen des unheimlichen Gastes ziele, dafür haben wir wiederholt Beispiele gesehen; geht aber die Absicht auf Blendung, so ist Ein Auge schicklicher als zwei. Allein es gilt noch etwas Anderes zu erwägen, was wir jedoch, um den gegenwärtigen Zusammenhang nicht zu zerreißen, für den nächsten Abschnitt zurückstellen wollen.

Bleibt hier von unsrer Sage nichts als die Kocherei übrig, so sehen wir umgekehrt in einer Erzählung aus der Normandie bei Amélie Bosquet, daß der Kochkessel durch eine andre Erfindung ersetzt ist. Eine Frau wird häufig von einem Kobold besucht und schenkt ihm Anfangs ihre Gunst, wird der Sache aber überdrüssig und gesteht Alles ihrem Mann; der rät ihr, dem Liebhaber zu sagen, er heiße Ichselbst, und steckt sich in die Kleider seiner Frau, nachdem er auf den gewohnten Platz des Kobolds einen glühenden Rost gelegt hat. Obgleich er den verkleideten Mann erkennt, ist er arglos genug, niederzusitzen, und verbrennt sich; auf sein Hilfgeschrei erscheinen die andern Kobolde, laufen aber spottend wieder weg, als er ruft, Selbst habe ihn verbrannt (vgl. Wolfs

Zeitschr. 4, 96 f.). Wie hier der Zwerg auf Liebespfaden wandelt, so müssen ursprünglich die Hexen der Mühlknappensagen ihre nächtlichen Besuche in empusischer Absicht gemacht haben, und die normännische Sage wird in einer Zeit, als noch das buhlerische Wesen dieser Mahren unverhüllt ausgesprochen ward, als Gegenstück zu der Katzensage entstanden sein. Der jüngere Ursprung verrät sich schon darin, daß eine neue Figur, der Mann in Weiberkleidern eingeführt ist; echte Mythen pflegen sparsamer zu sein.

Auch in der Schweiz war die Erzählung bekannt. An der Grimselstraße hausten Erdmännchen, welche Kinder stahlen und schönen Mädchen nachstellten, die sie in ihre Höhlen einschlossen und nicht wieder zu den Ihrigen ließen. Ein solches Erdmännchen, welches auf der Verfolgung eines Mädchens aus Guttannen begriffen war, wurde von deren Liebhaber, der rechtzeitig dazu kam, derb gezüchtigt und, als es jammernd um Schonung schrie, mit dem dort einheimischen Sprichwort abgefertigt: Selbtan, Selbhan. Seitdem blieb ihm der Spottname Prinz Selbhan (Kohlrusch S. 26). Der Bericht ist stark entstellt, aber es kann nicht schwer fallen, ihn zu ergänzen. Zwerge als Mädchenräuber kennt man auch in Norddeutschland: auf der Heinrichsburg unweit Gernrode soll in alter Zeit ein Zwergkönig mit zwölf Brüdern gewohnt haben, die gar berüchtigt im Lande wurden, denn sie fiengen junge Mädchen auf den Straßen und führten sie dem König zu, der sie schändete (Nordd. Sag. S. 165 Nr. 189, 5). In der Geschichte vom Prinzen Selbhan kommt nichts mehr vor von einem glühenden Roste; dieser Zug ist abgetrennt worden, weil er den Keim zu einer neuen Sagenform enthielt.

In derselben Gegend nemlich, im Haslital fand Wyß (Idyllen 1, 320) folgende Sage: Es war der Zwerglein Gewohnheit, sich auf einen Felsstein zu setzen und von da den Heuern zuzuschauen. Aber ein paar Schälke machten ein Feuer auf den Stein, ließen ihn glühend werden und fegten dann alle Kohlen hinweg. Am Morgen kam das winzige Volk und verbrannte sich jämmerlich und rief voll Zornes: o böse Welt, o böse Welt! schrie um Rache und verschwand auf ewig (Grimm, Sagen Nr. 148). Eben daher stammt eine ganz nah verwandte Erzählung. Des Sommers kam häufig die Schar der Zwerglein aus den Flühen herab ins Tal und gesellte sich entweder hilfreich oder doch zuschauend zu den arbeitenden Menschen, namentlich zu den Mähdern im Heuet. Da setzten sie denn wohl sich vergnügt auf den langen und dicken Ast eines Ahorns in das schattige Laub. Von boshaften

Leuten aber ward der Ast einmal bei Nacht durchgesägt, daß er nur noch schwach am Stamme hielt. Als die Zwerge wieder aufhockten, krachte der Ast vollends entzwei, sie stürzten herab, wurden ausgelacht, erzürnten sich heftig und schrieen: o wie ist der Himmel so hoch und die Untreu so groß! Heute hieher und nimmermehr. Fortan ließen sie sich nicht wieder blicken (Grimm Nr. 147). Hatte der glühend gemachte Stein einen Zusammenhang gehabt mit dem alten Verbrühungs- und Versengungsmotiv, so läßt sich das Durchsägen des Astes nur in entfernte Analogie stellen zum Abhauen der Katzenpfote, zur Drohung des Ohrabschneidens oder zum Festschrauben der Bärentatze: die ursprüngliche, mythisch bestimmte Situation der Alpabwehr hat sich verflüchtigt zum lustigen Schabernack gegen die gutmütigen Lure. Gleichwohl blickt auch hier noch uralter Sagengrund durch: wie nemlich die mädchenraubenden Erdmännlein vorhin ein deutsches Gegenbild der buhlerischen Gandharven sind, wie ferner die Angabe, daß den Zwergen die Füße verkehrt ansitzen, die Zehen nach hinten, die Fersen nach vorn (Wyß, Idyllen 1, 319), bei Gandharven und Gandharvengenossen eine genaue Parallele findet (H. E. Meyer 1, 17), so ist die Liebhaberei der Zwerge für den Aufenthalt auf Bäumen die nemliche, welche den Gandharven und ihren Weibern, den Apsaras, zugeschrieben wird (ebd. 89).

Was für den Mädchenräuber Selbhan eine gerechte Strafe war, wird zur frevelhaften Rohheit, sobald die Sage der Buhlneigung geschweigt und den Zwerg als harmloses Geschöpf schildert. Auf dem engen Felsensteige bei Guttannen begegnete das Zwergmännlein Selbtan einem Saumzug; der Treiber, der zu faul war, mit dem Leitroß auszuweichen, hieb dem armen Zwerge mit der Riemenpeitsche die dicksten Schwielen. Alle Zwerge aus dem Tale liefen zusammen auf das Jammergeschrei; zu Selbtans Schwester in der Rotenfluh riefen sie hinauf: lauf, lauf, Rebärben, der Vater will sterben! und zogen von Stund an aus dem Haslitale fort. Aber den Säumer ereilte bald die Strafe; sein Zug stürzte in die Tiefe; er selber sprang in der Verzweiflung nach und muß noch heute geisten (Rochholz, 1, 317 Nr. 226). Die Sage ist nicht rein, sondern eine Verschmelzung der Selbhangeschichte mit der vom Sattlerfranz, worüber Kohlrusch S. 76 Nr. 37 zu vergleichen.

Die Sage vom heißen Stein wird noch in anderer Form berichtet. In der Rütimatt pflegte sich ein Bergmännlein einzufinden,

das treulich in der Wirtschaft half und in der Sennhütte sich immer auf einen bestimmten Stein setzte; als lose Leute einst den Stein erhitzten, so daß das Mandli sich verbrannte, gieng es alsbald weg und kam nie wieder (Lütolf S. 489 Nr. 449, a, vgl. den Schluß von b). Zu einem Bauer im Wiesental kam ein Erdmännlein und sein Erdweiblein und halfen bei der Arbeit. Als sie eines Tages ausblieben, zündete der Bauer ein Feuer vor ihrer Höhle an. Das Männlein kam und entschuldigte sich, das Weiblein sei krank; der Bauer möge das Feuer löschen. Der aber in seinem Zorn hatte es so groß gemacht, daß er es nicht löschen konnte, sondern abbrennen lassen mußte. In der Nacht fiel dem Bauer all sein Vieh; die Erdleutchen ließen sich nie wieder sehen (Meier S. 66 Nr. 76, 1).

In Rischinen im Wallis hielten die Getwerge ihre Tänze, an denen auch die Menschen sich zu beteiligen pflegten. Bei einem solchen Tanze „soll man einst eine ungeladene und unbeliebige Person damit entfernt haben", daß man sie auf eine leicht verdeckte Werghechel sich setzen ließ und dann mit den höhnischen Worten davon jagte: selb tan, selb hab; blas dir selber den Schaden ab (Walliser Sagen S. 162 Nr. 55). Die Erzählung ist sehr unvollkommen überliefert, aber das „Selbtan" bürgt dafür, daß sie in diesen Zusammenhang gehört. Sehr zu beachten ist die Hechel statt des glühenden Steines. Unter den Mitteln, den Alp zu vertreiben, wird ganz besonders oft das genannt, daß man vor dem Einschlafen eine Hechel die Zinken nach oben oder ein Messer mit aufwärts gekehrter Schneide vor die Brust nehme. Da nun die Sagen vom eingezwängten Bären, Zwerg oder Fenggenweibchen augenscheinlich ihren Ursprung gleichfalls im Alpmythus haben, nemlich bei der Vorschrift, den als Strohhalm gefangenen Alp an die Wand zu nageln oder in den Schraubstock zu spannen, so erhellt, daß auch die vom angesengten Zwerglein und von der verbrühten oder verbrannten Katze eben dort daheim sein müssen, und zwar bietet sich kein anderes Urmotiv dar als der mitunter begegnende Zug, daß der gefangene mahrische Strohhalm ans Licht gehalten wird (oben S. 8).

Über den Mann in Weiberkleidern (oben S. 41) ist noch Einiges zu sagen. Ein Getwerglein vom Natersberge pflegte eine Bäurin zu besuchen, wenn deren Mann das Vieh fütterte. Das wollte der Mann nicht länger dulden, obwohl die Frau versicherte, das Zwerglein hindere sie durchaus nicht am Spinnen, sitze nur neben sie auf den Stuhl und kratze ihr freundlich den Rücken; er schickte die Frau zum Vieh-

füttern und nahm, mit ihren Kleidern angetan, ihren Platz am Spinnrad ein. Als der Zwerg in die Türe trat, blickte er ernſthaft auf die Spinnerin und ſprach: Deine Finger ſind krumm, Deine Augen ganz ſtumm! Du biſt der Mann, Mit dir mag ich nix han! Ade! Damit verſchwand er und kam nie wieder (Walliſer Sagen S. 163). Das iſt deutlich dieſelbe Sage, welche Amélie Boſquet in der Normandie fand, aber der glühende Roſt fehlt wie beim Prinzen Selbhan. Der Zwerg durchſchaut den Trug gerade wie in der normanniſchen Sage. Das ſcheint nur ſagenhaft, nicht mythiſch gedacht. Denn es gilt der Satz: wenn ein Mann eine Weiberhaube aufſetzt, ſo wird ihn der Alp drücken (Grohmann, Abergl. S. 229 Nr. 1643). Das Frauenkleid zieht alſo den Alp an, und die richtige Fortführung des Gedankens wäre, daß er erſt unter den Fäuſten des Mannes merkte, er ſei an den Unrechten gekommen.

Bei den Basken hat Cerquand (Légendes du pays basque 3, 25 ff.) in vier faſt gleichlautenden Verſionen folgende Auffaſſung unſres Themas gefunden: die blinde Lamina kommt zu einer ſpinnenden Frau in die Stube, hebt die Röcke auf und wärmt ſich am Ofen. Da ſie am andern Abend wieder zu kommen erklärt, ſetzt ſich der Mann in Weiberkleidern an den Rocken. Die Lamina iſt ſehr redſelig und fragt ſchließlich, wie er heiße. Selbſt, iſt die Antwort. Als ſie wieder die Röcke aufhebt, nimmt er die glühende Feuerſchaufel und verbrennt ihr das Hinterteil. Heulend läuft ſie davon, gibt den teilnehmenden Laminen die Auskunft: Selbſt, und vermag ihnen nicht begreiflich zu machen, wer eigentlich der Täter war (Nyrop in der Nordiſk Tidſkrift for Filologi, neue Reihe, Band 5, 250). Dies ſcheint eine ſehr altertümliche Form: der Gegenſatz Mann und Lorin hat Glaubwürdigkeit, der Beſuch bei der Frau iſt erfunden, um zu motivieren, warum der Mann Weiberkleider anhat (und ſich ſo der Gefahr einer mahriſchen Heimſuchung ausſetzt). Eine eigentümliche Folgerung hat der norwegiſche Volksglaube gezogen. Will ein Mann wiſſen, wen er zur Frau bekommt, ſo ſetzt er ſich in der Chriſtnacht, mit einer vollſtändigen Frauenkleidung angetan, auf einen Stuhl und ſtellt ſich ſchlafend, dann erſcheint ihm die Zukünftige (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 325). Die Chriſtnacht iſt die Zeit der Elbenumzüge; was der ſcheinbar Schlafende erblickt, iſt alſo ein luriſches Geſchöpf, das er in derſelben Weiſe herbeizwingt, wie der böhmiſche Volksglaube angibt: das Traumgeſicht, in welchem ſich

die Zukunft offenbart, ist als etwas Körperhaftes dargestellt, und es bestätigt sich auch von dieser Seite, daß Alpsagen Traumsagen sind. Wie die Volksdichtung sich des eben berührten Stoffes bemächtigt habe, das zu schildern würde uns zu weit abseits führen; aber die Stelle der Abzweigung mag immerhin unter dem Vorbehalt einer späteren Darlegung jetzt schon bezeichnet werden.

Aus der Normandie und aus der Schweiz stammen die vorhin behandelten Sagen; zu der Nebenform von den Zwergen im Heuet bietet der Orlagau eine Parallele. Als ein Bauer aus Bucha sein Heu in Haufen brachte, sprang ein mutwilliges Waldweibchen auf die Schober und zerwühlte in seiner Ausgelassenheit die mühselige Arbeit des Bauers. Dieser bat, drohte und schlug zuletzt, da Alles nichts fruchtete, mit dem Rechenstiele zu. Das Weiblein heulte, und aus dem Wald kam zornig das Männlein herbeigelaufen: Schau, schau! Bauer du, was hast du vor mit meiner Frau? Der Bauer erzählte ruhig den Hergang, da nahm das Waldmännchen sein Weibchen bei der Hand und sprach: Wie du getan, Nimm hin deinen Lohn! Hätt' er dich umsonst geschlan, Wärs um ihn geschehn. Dann verwies er ihr noch ihre Unart und führte sie in den Wald zurück (Börner S. 227 f.; daraus bei Witzschel 1, 221 Nr. 220). Vernehmlich klingt hier noch das „Selb tan, selb han" aus dem Reimspruch, und in sofern steht diese Version noch näher bei den älteren Formen als die aus dem Haslitale mit den ab dem Aste purzelnden Zwergen und ihrem Wehruf über die Untreue der Menschen. Verflacht dagegen ist eine andere Fassung: Eine Bäurin aus Gössitz wollte eben ihren letzten Heuschober ausspreiten, da sah sie ein graues Männchen darauf hocken wie eine Katze, mit dem Rücken gegen sie. Vorsichtig zupft sie mit dem Rechen das Heu unterhalb weg, aber das Männlein weicht nicht; endlich bricht der Schober ein, kreischend purzelt das Männlein herunter, und seine Gefährten laufen aus dem Wald und fragen drohend: Sag an, sag an, Eckele, hat es dir was getan? Das Wichtlein aber, das sich mühsam unter dem Heu hervorgearbeitet hatte, schaute nur immer kopfschüttelnd den eingestürzten Haufen an und sagte: Ei, ei! Das Ding fiel nur so ein, Ich purzelte hinterdrein, Da möchte eins nicht schrein. Ei, ei, Das ist mir lieb, Daß ich nicht drunter stecken blieb. Dann lief es, was es laufen konnte, mit den andern in den Wald (Witzschel 1, 219 Nr. 217).

Schon bei früherer Gelegenheit konnten wir die Beobachtung

machen, daß die Sagen, welche vom schnöden Undank der Menschen gegen die Zwerge berichten, jünger sind, als verwandte Formen, worin der Lur als ein lästiger Gast geschildert wird. So sind auch die Sagen aus dem Haslitale, worin die Toggeli Wehe über die böse Welt schreien, spätere Bildungen als die vom mädchenraubenden Prinzen Selbhan. Aus dem schmählichen Abzug des Alps, dem der Mensch einen Strich durch seine lüsterne Rechnung gemacht hat, wird ein Scheiden gütiger, schwer gekränkter Wesen: die zweite Gestalt setzt eine Zeit voraus, welche gelernt hatte, am Alp auch freundliche Seiten zu sehen, ihn als Hauskobold und Flurgenius zu verehren. Das Typische dieser Entwicklung setzt uns in Stand, eine weitverbreitete Form der Sage vom Abzug der Zwerge auf eine ältere verschollene Fassung zurückzuführen. Zwerge nemlich und Ihresgleichen können den Glockenklang nicht leiden und verlassen eine Gegend, worin ein Glockenstuhl aufgerichtet wird. Gleich dem Hahnenkrat macht die Morgenglocke dem nächtlichen Spuk ein Ende. Bis zum Hahnenkrat muß man den sich sträubenden Alp festhalten (Toeppen S. 126; Schmidt, Volksleben S. 116), oder auch bis zum Glockenschlag ein Uhr (Wolf, Hausmärchen S. 266) — früher wohl bis zur Morgenglocke (vgl. Jecklin 1, 30 f.): die christliche Zeit brachte zum alten Vogelschrei den metallenen Morgenruf hinzu. Das Leben des Alps, d. h. der Traum, ist an die ungestörte Nachtstille gebunden, und wenn die Sage erzählt, das Zwergvolk sei durch Glockengeläut verscheucht worden, so meint sie damit ursprünglich nicht, das Christentum habe die heidnischen Wesen vertrieben, sondern sie wendet die Scheu des Alps vor der Morgenglocke um in ein Mißfallen der Zwerge an den Glocken überhaupt, nicht bloß Kirchen-, sondern auch Herdenglocken (Haupt, Lausitzer Sagen 1, 43 Nr. 42).

Über den echt mythischen Ursprung der Sagen von eingezwängten Elfen und Ilfen verschiedener Art kann kein Zweifel sein. Wie alt sie seien, darauf gestattet einen Schluß die Bemerkung Tylors: im Hitopadesa steht eine bekannte hinduische Fabel, welche als Warnung für einfältige Nachahmer das Schicksal des Affen erzählt, der den Zimmermann nachahmte und in der Spalte gefangen war, als er den Keil herausstieß; diese Fabel wird auf Sumatra als eine wahre Geschichte von einem der eingebornen Wilden der Insel erzählt (Die Anfänge der Kultur, deutsch von Spengel und Poske 1, 375; vgl. Benfey, Pantschatantra 1, 105 § 30; 2, 9). In Indien also ist die

mythische Erzählung zur Fabel umgebildet worden, der lehrhafte Zug, welcher dem „Selb tan, selb han" anklebt, ist zur vollen Entwicklung gediehen; den Indern muß die tendenzlose Sage so gut bekannt gewesen sein wie uns: sie lebte schon in der indogermanischen Urzeit.

---

41. Das Auge des Alps.

Das einäugige Kasermännlein der tiroler Wildschützensage (oben S. 41) erheischt noch eine gesonderte Betrachtung. Daß dieser Sennhüttengeist dem Kern seines Wesens nach ein Alp sei, erhellt nicht nur aus dem Zusammenhang, der ihn uns entgegenbringt, es gibt auch andere Zeugnisse. Er treibt Unfug im Stall, wie sonst das Toggeli, der Alp (Alpenburg, Mythen S. 142; vgl. Rochholz, Schweizersagen 2, 151 f. 395), er wird Teufelsreiter gescholten (S. 168), d. i. eben wiederum Alp, wie folgende Sage beweist. Ein Schlüsseldreher benutzt eine leerstehende Kaser, um Zirbenklötze herzurichten; als er das Nachtlager aufgesucht hat, legt sich das Kasermännlein auf ihn in Gestalt eines Metzgerhundes, den er mit Mühe abschüttelt (S. 170). Dieser Hund hat fürchterlich rollende Feueraugen; so hat auch das elsäßische Frohnfastentier, welches bei Nacht über die Kinder kommt, glühende Augen wie Butzenscheiben (Stöber S. 31 f.); nicht mit großen, sondern mit kleinen Augen, aber höhnisch grinsend blickt das Schrätteli die Leute an, denen es sich auf die Brust legt (Kohlrusch S. 318); an der untern Wupper gilt die Mahr für ein Roß, das seine Vorderhufe auf die Brust des Schläfers legt und ihn mit glühenden Augen auf beängstigende Weise anstiert (vgl. 1, 63); vom spöttischen Blick des Alps berichtet auch eine schweizerische Erzählung (Walliser Sagen S. 240 Nr. 131, vgl. Vernaleken, Mythen S. 268). Vielleicht gehört auch der erzgebirgische Kobold Schreckagerl hieher, dessen Namen Grohmann (Aberglauben S. 16) als Schreckauge deutet. Die Sage hat offenbar die lähmende Gewalt des Alps auch in der Schilderung seines Auges auszudrücken versucht; darum eignen der Trude, dem Weib, dessen Seele drücken geht, starre, kalte Augen (Alpenburg, Mythen S. 267 und 301 Nr. 16). Wenn also einer solchen Trud Einäugigkeit zugeschrieben wird (Vernaleken, Mythen S. 271), wie die litauische Sage einäugige Hexen kennt

(Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 103 Nr. 103, 2) und der russische Waldgeist, der sich durch seine Gewohnheit, den Kühen die Milch auszusaugen, als Alp verrät, einäugig ist (Mannhardt 2, 103), so dürfen wir vielleicht schließen, auch hierin spiegle sich eine Eigenschaft des Alps, und jenes kyklopische Kasermännlein mag demnach ein sonst verloren gegangenes Bild des Alps bewahren. Der westfälische Hermen, der nach Art der Irrlichter geschildert wird und ein einziges leuchtendes Auge mitten auf der Stirn hat (Montanus[2] 1, 27 ff.), ist ein drückender Alp (Wolfs Zeitsch. 1, 384; Kuhn 2, 15 Nr. 43, vgl. Nr. 54).

Für mythisch im engeren Sinne, d. h. für zurückführbar auf eine Erfahrung des Alptraums können wir aber die Einäugigkeit nicht halten, denn mythisch bedeutsam ist nur das Starre, Höhnische, Kalte, Fascinierende des Blickes; aber allerdings hat die Vorstellung von der Einäugigkeit hier angeknüpft. Liegt die bannende Kraft des Alps in seinem Blicke, so muß man ihn bei diesem Blicke zu fassen suchen, ganz so wie man ihm sein Hütlein oder Mützchen nimmt, um ihn seiner Macht zu berauben und in die eigene Gewalt zu bringen. Die Sagen von Zwergen, denen man die Nebelkappe abschlug und die sich durch Schätze lösen, beruhen auf der Sage vom Alp, dem der Schläfer, sich ermannend, das Hütlein nimmt und der sich durch Schätze freikauft (vgl. 1, 155 ff.; 222 ff.); finden wir aber Erzählungen, wornach ein Lur seines Auges beraubt wird und es wieder einlösen muß, so dürfen wir mit dem hohen Maß von Sicherheit, welches durch vielfältige Analogien unsrer bisherigen Erfahrung gewährt wird, schließen, neben der Wegnahme des Hütleins habe auch eine Wegnahme des Auges in der Alpsage gegolten, und so würde sich erklären, daß zwar nicht der Mythus selbst, wohl aber die mythische Sage den Alp mit einem einzigen, durch einen Griff zu erhaschenden Auge ausstattete. Derlei Erzählungen gibt es aber in der Tat.

Zwei arme Knaben in Gudbrandsdal, durch ihre Bettelfahrten mit Weg und Steg im Gebirge wohl vertraut, machten sich nach einer Falkenhütte am Mela auf, wo Vogelfänger sich aufhalten sollten. Es war schon spät im Jahr und die Sennen von den Alpen abgezogen. Einer Viehspur folgend, die sie beim Einbruch der Dunkelheit verloren,*) fanden sie sich mitten im Wald von der Nacht überrascht und

*) Zu Trambileno in Welschtirol gilt der Glaube, so lange man Abends noch auf den Waldwegen die Fußspuren von Kühen und Ochsen unterscheiden könne, sei man sicher vor dem Spuk der Froberten (Schneller S. 201).

wußten nicht wo aus noch ein. Aus Dechsen, die sie schnaitelten, bauten sie sich eine Nothütte, bereiteten aus Heide und Moos ein Lager und legten sich schlafen. Nach einer Stunde etwa hörten sie ein starkes Schnauben und Schnarchen, lauschten, ob es ein Tier sei oder ein Troll, und vernahmen die Worte: es riecht nach Christenblut. Drei Trolle kommen angestapft, so hoch wie die Tannen des Waldes; sie haben nur ein gemeinsames Auge, dessen sie sich abwechselnd bedienen: einer legt es in die Höhlung an der Stirn, und die beiden andern halten sich an den Sehenden. Der ältere Knabe schleicht sich heran und hackt mit der Axt den hintersten Els in die Knöchel, daß er aufschreit; der vorderste erschrickt darüber und verliert das Auge, das der Junge alsbald an sich nimmt. Die Drohungen der Riesen verlacht er, und als sie hören, daß er noch mehr Axthiebe auszuteilen gedenke, legen sie sichs aufs Bitten. Er aber verlangt seine und seines Bruders Taschen voll Gold und Silber, dazu zwei Stahlbogen. Da ruft einer durch den Wald nach der Trollin, die sie wie das Auge gemeinsam haben. Sie kommt mit zwei Stahlbogen und zwei Eimern voll Gold und Silber, wirft beides dem Knaben zu, als die andern sie vor der kleinen Wespe warnen, die ihr gleichfalls das Auge rauben könnte, und läuft mit den drei Trollen heim, die sich seitdem nie wieder im Hedalswalde auf der Suche nach Christenblut haben betreten lassen (Asbjörnsen, Juleträet for 1850, Christiania, S. 72 ff.).

Trolle treten oft genug in Sagen auf, die wir für Alp- oder Lursagen ansprechen müssen; so ist in der norwegischen Fassung vom Schretel und Wasserbären (Asbjörnsen und Moe, deutsch von Bresemann 1, 183 Nr. 26) die Rolle des Schretels einem Schwarm Trolle übertragen. Wenn sie in unsrer Erzählung baumhohe Riesengestalt haben, so darf uns das nicht abhalten, Lure in ihnen zu erkennen; als Menschenfresser, die nach Christenblut lechzen, vertreten sie die Seite des Alps, welche in der deutschen Volkssage meist vergessen ist, daß er nemlich dem Schläfer das Blut aussaugt; fanden wir doch auch in deutscher Überlieferung mitunter Riesen und Riesinnen als Träger von Alpsagen (vgl. 1, 7 f.; 160): die Leibesgröße der Lure richtet sich nach der Art des Motivs, das die Lursage aus der Alpsage herübergenommen und ausgebildet hat. Der Inhalt der norwegischen Sage, wenn wir die drei Trolle auf einen zurückführen, ist also dieser: ein Mensch, der sich in einer Waldhütte schlafen gelegt

hat, wird von einem Lur heimgesucht; er nimmt ihm sein einziges Auge weg und gibt es ihm erst wieder, als das Lauringsweibchen Lösegeld bringt. Für die Echtheit eines derartigen Schemas kann das letzte der Ruodliebfragmente bürgen, worin der gefangene Zwerg den Helden bittet, seine Hände frei zu machen, ihm einen großen Schatz zu zeigen verspricht und, da Ruodlieb Mißtrauen äußert, die Zwergin aus dem Felsen herbeiruft und jenem vergeiselt. Als einfache Alpsage würde die Geschichte lauten: ein Schläfer erhascht das Auge des Alps, folgt dem Blindgewordenen bis zu einer Stelle, die jener tastend erreicht oder mit Worten bezeichnet, hebt dort einen Schatz und gibt nun das Auge zurück — auch der neapolitanische Monaciello führt die Leute zu dem Ort, wo der Schatz vergraben ist (vgl. 1, 155).

Ein Märchen aus Ditmarschen beginnt ähnlich wie der 1, 243 berührte Märchentypus: Einem Bauer wird jede Nacht Korn gestohlen, obgleich seine Söhne der Reihe nach Wache halten; erst der jüngste, Dummhans, erwischt den Dieb, indem er sich ins Tonnenmaß versteckt: in der Nacht kommt ein einäugiger Riese und will sich Korn einmessen, da springt ihm Dummhans auf die Schulter und reißt ihm das Auge aus. Der Riese verspricht ihm seinen Beistand, wenn er das Auge wieder erhalte. Hans gibt es ihm, erhält Roß und Rüstung, reitet den Glasberg hinauf und gewinnt die Prinzessin zur Frau (Müllenhoff S. 457 Anm. zu Nr. 21). Auch dem Ruodlieb verspricht der Zwerg eine Prinzessin. Andere Versionen des Glasbergmärchens zeigen statt des Riesen einen Zwerg. Über die sagengeschichtliche Stellung dieses Märchens kann erst ein späteres Buch Aufschluß geben, wo sich auch zeigen wird, in welcher Weise es mit der Gruppe „Werweiß“ zusammenhängt; auf eine wendische Version dieser letzteren Gruppe (Schulenburg S. 69) darf hier aufmerksam gemacht werden, weil die Scene der nächtlichen Wache durchaus die charakteristischen Züge der Alpqual trägt. Vom Typus der Mühlknappensage kommt diejenige Fassung in Betracht, wornach immer wieder das frischgebraute Bier über Nacht weggetrunken wird und der Wache haltende Knecht dann das Katzenabenteuer erlebt.

Drei Else wie in der norwegischen Trollsage treten im Eingang des Märchens von Rinroth auf. Ein Junge gieng in die Welt, sich einen Dienst zu suchen. Nachdem er lange durch einen großen Wald gewandert war, setzte er sich unter einen Baum, um auszuruhen und

zu frühstücken. Wie er so saß, kamen drei Leute daher, die hatten zusammen nur ein Auge, und wer von ihnen das Auge trug, der mußte für die beiden andern sehen und sie führen. Der Junge flüchtete sich auf den Baum, unter welchem bald darauf die drei sich niederließen. Was russelt da immer so in dem Baum? sprachen sie unter einander, und der, welcher das Auge trug, kletterte hinauf, konnte aber nichts entdecken. Ebenso wenig der zweite, als dem das Auge war ausgehändigt worden. Als nun auch dem dritten das Auge gereicht ward, langte der Junge zu, und nun sahen die drei nichts mehr; sie versprachen ihm Wundergaben, der erste ein Gebet, wodurch er bei Jedermann Gewährung seiner Bitten erlange, der zweite ein Schiff, das zu Wasser und zu Lande gehe, der dritte einen Stock, mit dem er durch bloße Berührung jeden Gegner töten könne. Der Junge willigte mit Freuden ein und gab das Auge zurück (Müllenhoff S. 453 Nr. 21). Der fernere Verlauf des Märchens geht uns hier nichts an.

Ganz ähnlich ist die Scene, wie Perseus den Graien das gemeinsame Auge und den gemeinsamen Zahn wegstibitzt, als sie eben unter einander tauschen und deshalb nichts sehen; er gibt den Raub erst heraus, als sie ihm den Weg beschrieben haben zu den Nymphen, welche die Wunschdinge besitzen, deren er zu seinem Gorgonenabenteuer bedarf. Es liegt hier eine Häufung der Motive vor, die unmöglich ursprünglich sein kann: entweder verfügen die Graien selber über die Wunschdinge, oder das Abenteuer mit dem entrissenen Aug ist ihnen fälschlich zugeschrieben und gehört eigentlich den „Nymphen", welche die Wunschdinge verwahren. Äschylus in den Phorkiden hat hier eine andere Auffassung: er kennt die „Nymphen" gar nicht, macht die Graien zu Wächterinnen der Gorgonen, läßt ihnen bei der Ablösung das Auge durch Perseus entwenden, der es ins Wasser wirft und nun unaufgehalten zu den Gorgonen vordringt, die Wunschdinge aber, Flügelschuhe und Tarnkappe hat der Held schon, ehe er zu den Graien kam, von Hermes erhalten. Zwei Gründe sprechen dagegen, daß die Graien in unsrer Episode der Perseussage am rechten Platze seien. Erstlich scheinen sie zu den Schwanfrauen zu gehören (Roschers Lex. 1, 1733 ff.), und zweitens weiß die älteste Tradition nur von zwei Graien, nicht von dreien (1730), ihre Dreizahl im Perseusmythus wird also die Folge davon sein, daß ihr Name in eine ihnen von Haus aus fremde Märchenepisode eingesetzt ward.

Empfiehlt es sich sonach, den Graien das Tauschauge abzusprechen, so wird ihnen dagegen der Zahn mit Recht zukommen; nur freilich nicht als Tauschzahn, denn dies Motiv des gemeinsamen Besitzes ist natürlich bloße Nachahmung des einen Auges. Weißzähnig heißen bei Hesiod im Schild des Herakles die Keren, jene Schlachtjungfrauen, mit welchen die Schlachtgöttin Enyo so große Ähnlichkeit zeigt, daß man nicht begreift, daß Enyo und die Keren auseinander gehalten werden. Enyo aber heißt auch eine der Graien. Man möchte vermuten, Keren und Graien seien ursprünglich eins. Nach den Beispielen bei G. Meyer § 255 scheint es möglich, die *Κῆρες* und *Γραῖαι* aus einer Wurzel sker zu leiten (auch das gemeingriechische *γρῦ* das Schwarze unterm Nagel und das homerische *κὰρ* Abschnitzel halten nicht weit von einander); die nahe Beziehung von *Κήρ* zu *κείρω* (Curt.[4] 147; vgl. Fick 1, 45) würde gut damit stimmen. Die Keren hat Grimm mit den Walküren verglichen (Myth.[4] 354; ebenso Preller[2] 1, 656), und Mannhardt legt dagegen nur die Verwahrung ein, beide seien nicht historisch identisch (Germ. Myth. S. 578 f.). Die Graien als *κυκνόμορφοι* begegnen unsern Schwanfrauen, und wenn eine von ihnen *Τερπηδώ* heißt (für diese Lesart hat sich Fick entschieden, Bezzenbergers Beitr. 12, 28), so geht das vermutlich auf die Farbe ihres Schwankleides: *πολιὸς* wird die Farbe des Schwans genannt, und das makedonische *πέλλης* wird durch *τερρώδης* erklärt (vgl. Bezz. 2, 290). Was in der Gestalt der Valkyrien eng verbunden erscheint, Schwanfrau und Schlachtmaid, ist in Keren und Graien auseinander getreten, aber es fehlt, wie wir sehen, nicht an Fäden, welche den alten Zusammenhang verraten. Ob unter solchen Umständen nicht doch eine gemeinsame indogermanische Vorstellung als Quelle des hellenischen und des germanischen Glaubens anzunehmen sei, lassen wir unerörtert.

Der Schwan ist den Alten ein Bild des Greisenalters (Roschers Lex. 1, 1734,46), und so läßt sich die Bezeichnung *Γραῖαι* begreifen auch ohne die Annahme, daß sie zu *Κῆρες* in sprachlicher Verwandtschaft stehe. Wenn aber Hesiod die Graien schönwangig nennt, so deutet das nicht auf welke, sondern auf blühende Weiber. Das würde nicht hindern, daß sie sich gelegentlich in greisenhafter Gestalt zeigten, ähnlich wie Hera als altes Weiblein über den Fluß will gesetzt sein. Aber ein andrer Fall ist es mit der Einäugigkeit, die kein bloß vorübergehend angenommener Schein sein darf. Das norwegische Seitenstück

zu Rinroth ist das Märchen von Lillekort. Dieser läuft in die Welt, sein Glück zu versuchen. Es begegnet ihm ein altes, buckliges Weib, dem er das einzige Auge stiehlt. Au! au! rief das Weib, wo ist mein Auge geblieben? Lillekort versetzt: was gibst du mir, wenn ich dir's wieder gebe? Und sie: ich gebe dir ein Schwert, womit du eine ganze Kriegsmacht niedermetzeln kannst. So tauscht er das Wunderschwert ein, und auf ganz ähnliche Weise erlangt er von einem zweiten buckligen Weibe ein Schiff, das über Süß- und Salzwasser, über Berg und Tal geht, von einem dritten aber die Kunst, hundert Lasten Malz auf einmal zu verbrauen (Asbjörnsen und Moe, deutsch 1, 162). Alte Weiber wird auch das griechische Perseusmärchen genannt haben, und so ist leicht verständlich, daß die Graien eingemengt wurden.

Aber schwerlich handelt es sich um ein bloßes Mißverständnis. Der Name der drei alten Weiber hat vermutlich einen Klang gehabt, der es untunlich erscheinen ließ, ihn für die epische (und späterhin dramatische) Behandlung beizubehalten: er mag allzu stark an die Kinderstube erinnert haben. Würde das Märchen von Lillekort ins heutige Griechisch übersetzt, so bekämen die Rolle der drei alten Weiber höchst wahrscheinlich Lamien. Und Lamien wird schon das alte Perseusmärchen genannt haben. Diese kindermordende und -stehlende Mahrte pflegte, wenn sie nicht auf Raub ausgieng, ihre Augen in einen Beutel zu stecken (Diod. Sic. 20, 41). Ihr mag auch im Märchen das Einsatzauge zugehört haben, und da, wo wir jetzt von drei Graien lesen, die den Weg zu den Nymphen mit den Wunschdingen weisen, war wohl von drei Lamien die Rede, welche durch Auslieferung der Lurode ihr Auge zurückkauften.

Die in den Beutel gesteckten Augen der Lamia lassen uns ahnen, wie lebendig im altgriechischen Volksglauben die Vorstellung vom versetzbaren Alpauge müsse gewesen sein. Auf Island begegnet uns ein anderer Beweis für die lebendige Triebkraft des Motivs: es hat sich mit einem andern Märchenmotiv verschmolzen in der Scene von den zwei Trollen, die einander ihr gemeinsames Lebensei spielend zuwerfen, das dann ein Menschenkind im Fluge weghascht (Maurer, Isländ. Sag. S. 279 f.; vgl. Poestion, Isländ. Mär. S. 53). Über das Lebensei kann erst in einem andern Zusammenhange gehandelt werden, und so müssen wir uns begnügen, einfach die Notiz hier einzuschalten. Weit wichtiger ist für uns die Fortbildung, welche das Augenmotiv in einer osteuropäischen Märchengruppe erfahren hat.

Es handelt sich um Jagitsch Nr. 39 (Archiv für slav. Phil. 5, 20 ff.) nebst den in der Anmerkung dazu von Köhler beigebrachten, sowie um Haltrich Nr. 10 und 11. Im Textmärchen bei Jagitsch und in Anm. 1 kommt eine Königstochter vor, die ihr Vater mit einem gewaltigen Graben umgeben und dem zum Weibe versprochen hat, der über den Graben setze; sie gehören also zur Sippe derer, worin die Königstochter auf den Glasberg gesetzt und dem verheißen ist, der den Berg erreite. Das zweite Märchen bei Haltrich aber schließt sich an den Typus von „Werweiß" an (während das erste sich mit der „Grimsschecke" bei Asbjörnsen und Moe berührt). Das ist aber insofern wichtig, als vorhin (S. 51) die beiden Typen „Glasberg" und „Werweiß" durch die Scene vom geraubten Aug in den Kreis unsrer Betrachtung gerückt worden sind. Während dort der dumme Hans dem Riesen auf die Schulter springt und ihm das Auge nimmt, das dann jener durch Roß und Rüstung zurückkauft, mit deren Hilfe die Glasbergprinzessin errungen wird, ist hier die Sache minder einfach. Allerdings empfängt auch hier der Held die Wunschdinge, weil er einem Alten oder einem greisen Ehepaar die geraubten Augen wieder gibt; aber nicht er hat die Augen geraubt, sondern Vilen und dergleichen ilsische Wesen sind die Diebe, und der Held nötigt sie zur Herausgabe des Raubes durch jene List, die wir weiter oben in der Geigstunde des Bären kennen gelernt haben.

Drei Vilen haben einem Greis die Augen ausgestochen. Der Hirt, welcher dessen einzigen Bock weidete, versprach, sie ihm wieder zu verschaffen. Er hatte eine Flöte, auf der er so süß spielte, daß die drei Vilen kamen und bis zu völliger Ermattung tanzten. So gerieten sie in seine Gewalt, und er ließ den Bock sie mit den Hörnern so lange stoßen, bis sie ihm entdeckten, wo die Augen des Greises waren. Sie lagen in einem Graben, der Bock fand sie heraus, und man setzte sie mittels eines Zauberkrautes wieder ein (Archiv 5, 21). Ein von seinem Vater verstoßener Königssohn tritt in den Dienst eines blinden Alten, der auf einer großen Geiß reitend seine Ziegenherde auf die Weide zu treiben pflegt. Eines Tages schickt ihn der Alte aus, die Herde zu weiden, warnt ihn aber vor einem bestimmten Berge, weil ihm dort die Vilen die Augen nehmen würden, wie sie ihm selbst getan. Das hat nur die Wirkung, daß der Prinz mit Fleiß dahin geht. Alsbald umringen ihn die Vilen. Er schlägt ihnen vor, mit ihm um die Wette über einen Baum zu

springen, den er gespalten und worin er den Keil hat stecken lassen; vermöchten sie's nicht, so dürfe er seine Augen behalten. Gleich die erste Vila, die den Sprung versucht, fängt er, indem er den Keil auszieht, und läßt sie nur frei unter der Bedingung, daß er sehend bleibe und der Alte wieder sehend werde. Die Vilen geben ihm ein Kraut, durch das der Alte sein Gesicht wieder erlangt (Archiv 5, 21 f.).

Vielleicht sind zwei verschiedene Märcheneingänge zu einem einzigen verschmolzen: nach dem einen hätte der Dummhans das Lauringsauge erhascht, nach dem andern die Hand oder den Fuß des lurischen Wesens im Klotze festgezwängt; indem man sie verband, nach Art der Doppelsagen, ließ man das erste Abenteuer mit einer Niederlage des Menschen enden, das zweite mit seinem Siege, der Sieger im zweiten war ein anderer als der Überwundene des ersten. Das Verhältnis zu den Vilen ist ähnlich aufgefaßt wie in der neugriechischen Sage von der Lamia des Meeres: Der Hirt Jannis spielt, der Warnung seiner Mutter zuwider, am Strande auf der Flöte; da erscheint die Lamia und fordert ihn auf, weiter zu spielen: ermüde er sie im Tanze, so wolle sie sein Weib werden, ermüde sie ihn im Spiele, so gehöre ihr seine Herde. Drei Tage und Nächte flötet Jannis, da verlassen ihn die Kräfte, und die Lamia nimmt all seine Schafe und Ziegen, so daß der nun Verarmte einen Dienst suchen muß (Schmidt, Volksleben S. 132). Daß in unserm Fall um die Augen gewettet wird, ist zunächst natürlich Folge der Umkehrung des Grundwotivs; aber diese Umkehrung begegnete zugleich einem Volksglauben, wornach es empusische Wesen auf die Augen ihrer Opfer abgesehen haben: daß gespenstische „Mütter" den Kindern die Augen aussaugen, erwähnt H. E. Meyer, Indogerm. Myth. 2, 528, und bekannt sind Sagen von Solchen, die das Augenlicht einbüßten, als sie das Treiben der Lure belauschten, es aber wieder erlangten, als sie übers Jahr sich am nemlichen Ort einfanden (Zingerle Nr. 101, vgl. Nr. 23. 24; Vonbun, Sagen Nr. 37. 38. 41; Vonbun, Beitr. S. 53).

Bei Behandlung des Perseusmythus wird sich Gelegenheit ergeben, die Scene vom geraubten Auge des Alps noch in einer andern Märchengruppe zu beobachten, auch gibt es eine Weiterbildung des Motivs vom Augeneinsetzen in dem Typus Grimm Nr. 118; für jetzt genügt das Mitgeteilte, um zu zeigen, daß das Altertum zu der Sage von Alpen und Luren, welche ihr geraubtes Hütlein mit Schätzen und Wunschdingen einlösten, eine Parallele kannte, wornach der Zwang

durch die Wegnahme des Auges geübt ward, und eine verblaßte Erinnerung daran bewahrt wohl auch der merkwürdige Sagentypus von dem gefangenen elbischen Fisch oder Schwein oder Hasen mit nur einem Auge (Kuhn, Westf. Sag. 1, 324 ff.). Das Verhältnis beider Formen wird sich etwa in dieser Weise bestimmen lassen: durch den Raub des Hütleins nimmt man dem Alp die Unsichtbarkeit, unter deren Schutz er seine Quälereien übte, durch den des Auges entzieht man sich der bannenden Gewalt seines Blickes; dort kommt es darauf an, daß er gesehen werde, hier, daß er nicht sehe. Ein Griff — ein Auge: in dieser Formel liegt die Erklärung für die Einäugigkeit elbischer Wesen. Das Thema vom Raub des Hütleins ist variiert in den Sagen vom Raub der Schlangenkrone, auf welche früher 1, 293 ff. hingewiesen worden ist; es handelt sich nicht darum, gegen Rückgabe der Beute Kostbarkeiten einzutauschen, sondern die Krone ist selber das kostbare Wunschding. Auch hier kann statt der Kopfbedeckung das Auge eintreten. Die vouivre (Schlange) des Jura ist eine einäugige Fee mit einem diamantengleich funkelnden Auge, das sie vor dem Trinken an Quellen abzulegen pflegt und zuweilen vergißt; wer es errafft, dem geht das Geld nie aus (Panzer 2, 470 Anm.). Auch Stöber S. 3 f. ist von der Vouivre der Freigrafschaft die Rede, die mitunter ihr aus einem Karfunkel gebildetes, dem Finder Schätze bringendes Auge ablegt. Vermutlich hängt auch die altbezeugte Sage, daß Schlangen, eh sie ins Wasser gehen, auf einem Stein ihr Gift ablegen (vgl. Rochholz, Sagen 2, 7), mit diesen Vorstellungen zusammen.

42. Die erzürnten Wildleute.

Die polyphemischen Selbtan- oder Niemandformen der Sage vom überlisteten Lur sind entstanden durch Combination der einfacheren Gestaltungen mit dem im ersten Kapitel behandelten sphingischen Fragemotiv. Jene einfacheren Gestaltungen schließen mit dem Handabhauen, Einklemmen, Verbrühen gerade wie die noch primitiveren Formen, worin der elbische Strohhalm festgeschraubt, beschnitten oder angesengt wird. Hier dagegen folgt noch ein Nachspiel, der Triumph des Menschenwitzes wird ausgekostet: die Fragerei findet nicht bloß wie

dort ihr Ende durch eine Gewalttat, sondern wird zugleich — als neugieriges Fragen im Unterschied vom Examinieren — ad absurdum geführt, sofern das, was erfragt wurde, der falsche Name, den Frager um das Mitleid der Seinen bringt, ihm Spott und Schadenfreude einträgt, statt ihm zur Rache zu verhelfen. Hier aber liegt der Keim für eine neue Erfindung. Wenn der herbeieilende Schwarm sich durch das „Selbtan" und dgl. nicht zur Umkehr bewegen läßt, dann hilft keine List mehr, die Verfolgung hebt an, und die Sage schließt mit der Schilderung einer gelungenen Flucht, wie sie uns von früher her (vgl. 1, 293 ff.) bekannt ist.

Ein Älpler wird beim Lattenspalten von einer Waldfänggin angesprochen und fragt sie um ihren Namen, sie aber meint listig zu sein und nennt sich Selbtan. Es gelingt ihm, ihre Hand festzuklemmen, und er entflieht, indem er noch spottend „Selbtan" zurückruft. Bald aber hört er eine ganze Schar Fänggen, die der heulenden Waldmutter zu Hilfe kamen, hinter sich herjagen. Hätte er nicht zu rechter Zeit den Waldsaum erreicht, so wäre er in Fetzen zerrissen worden (Jecklin 3, 68). Die Umkehrung des alten Motivs vom falschen Namen ist nicht geschickt ausgefallen, aber sie zeigt uns wenigstens, daß diese Form aus der früheren hervorgewachsen ist; da das „Selbtan" für die neue Sagengestalt nicht zu brauchen war (denn die Helfer müssen ja einen Anlaß zur Verfolgung haben), ist es in parallelen Erzählungen einfach gestrichen. So in der vom Holzmütterlein, das einen Waldarbeiter fortwährend auslacht und verhöhnt und zur Strafe zwischen die Latte geklemmt wird; der Mann flieht, als die Fänggen kommen, wird beinah eingeholt, aber gerettet, weil eben noch zur rechten Zeit die Mittagsglocke läutet (Jecklin 2, 127).

Statt des Einzwängens begegnet auch hier wiederum das Verbrennen. Ein Mann in Jütland war spät Abends noch bei seinem Kohlenmeiler beschäftigt, da kam eine Waldfrau (Ellekvinde), hockte sich über die Glut, die er eben zusammenschaufelte und fragte ihn: Hudden yndt' du Geskribsen? Er warf eine Schaufel Kohlen nach ihr und sagte: Hudden yndt' du Gesopsen? Da rief sie die Andern herbei. Der Mann floh und erreichte glücklich einen Roggenacker, der sich bis zum Dorf hin erstreckte. Die Weiber liefen zu beiden Seiten entlang und suchten ihn herauszulocken, er aber war so klug, auf dem Acker sich zu halten, und gelangte unbeschädigt nach Hause. Am andern

Morgen, als er nachsah, war der ganze Meiler zerwühlt (Kristensen, Jyske Folkeminder 3, 38 Nr. 52). Der erste Teil dieser Sage hat ein Seitenstück an einer norwegischen, deren Schauplatz aber eine Mühle ist. Es hauste da ein Kobold, der, sooft man mahlen wollte, das Werk zu stellen pflegte. Der Besitzer tat einen Hafen voll Pech und Teer ans Feuer; nachdem er vergeblich versucht hatte, den Geist durch aufs Geratewohl geführte Schläge zu vertreiben, machte er die Tür zur Radstube auf. Vor ihm stand der Kobold und riß das Maul auf, daß der Unterkiefer auf die Schwelle, der obere an den Türbalken reichte; hast du je ein so großes Maul gesehen? fragte er. Ist dir je ein so heißes Koch vorgekommen? entgegnete der Müller, indem er den Topf über ihn ausgoß. Brüllend verschwand der Kobold und kam niemals wieder (Asbjörnsen, Huldre-Eventyr 1859 1, 8 f.). Frage und Antwort gemahnen an das Zwiegespräch zwischen Stampa und Schuster: wie gefällt dir meine lange Nase? und: wie gefällt dir mein Leisten? (oben S. 12). Im zweiten Teil ist das Kornfeld wichtig. Wie in der Graubündner Sage vorhin der Mann geborgen ist, sobald er den Waldtrauf hinter sich hat, so hier, sobald er die Dorfflur betritt; auch bei Müllenhoff S. 233 Nr. 320 rettet sich ein von drei Werwölfen angefallener Jüngling in ein Roggenfeld, wo die Hexen keine Macht mehr über ihn haben. Die Grenze des bebauten Landes übt dieselbe Wirkung wie sonst der Dachtrauf, an welchem die Geistermacht sich bricht. Wenn anderwärts von gefährlichen Elfen des Getreidefeldes die Rede ist, wenn die Kinder vor dem im Korn sitzenden Werwolf gewarnt werden, wenn der Werwolf schlafende Schnitter erwürgt (Mannhardt, Roggenwolf S. 43), so ist die Ackerflur nicht als Teil des schirmenden Heimwesens angesehen, sondern wie in den Sagen von der Mittagsfrau als Aufenthalt des Feldalps.

Der Ruf, mit welchem die Ellekvinde ihre Gefährtinnen zur Stelle bringt, ist: Bitte Maren! kom og hjälp store Karen! Geskrippen er opbrändt. In einer Variante (6, 29 Nr. 39) fragt die Waldfrau: kennst du „Koflippen"? Er wirft einen glühenden Pfahl nach ihr und sagt: kennst du Feuerbrand (Brandstikken)? Da ruft sie: Kleine Maren und große Maren (Bitte Maren og store Maren), Koflippen ist verbrannt. Und in einer dritten Fassung ruft sie: Lille Maren, kom og hjälp store Karen! Koflippen er allerede opbrändt (6, 28 Nr. 38). Der Herausgeber bemerkt 1, 38 zu den fremdartigen Wörtern geskribsen und geskrippen, sie seien sinnlos. Zu koflippen macht

er keine Erinnerung; es könnte „den Kuhzipfel" meinen und auf den Kuhschwanz der nordischen Waldfrau gehen. Bei geskribsen, geskrippen ließe sich an dän. skrävs rittlings, schwed. skrefva Spalte denken, bei gesopsen an schwed. sopa; das vorgesetzte ge ist vielleicht, da diese Silbe im Nordischen starken Rückgang erfahren hat (Grimm, Gramm. 2, 734 f.), eine absichtlich bewahrte Altertümlichkeit. Offenbar nemlich will die Sage eine Probe der lurischen Sprache geben, wie ja auch anderwärts solche Proben vorkommen. So vermeiden die Fänggen den gewöhnlichen Sprachgebrauch durch Anwendung zum Teil altertümlicher Synonyma (Vonbun, Beiträge S. 62). Wenn in der Mühlknappensage die Katzen einander zuraunen „er bift" statt „er schläft", so ist das gutes Deutsch, aber nach der Weise des lallenden Kindermundes ausgesprochen (in Schwaben wenigstens gilt bafen für schlafen). In einer der nachher anzuführenden schwedischen Sagen bei Nyrop spricht die Waldfrau, welcher der Köhler die Hand verbrannt hat, nicht von hand, sondern von näfve Faust. Anders in einer niederländischen Erzählung von buhlerischen Zauberweibern, welche Jünglinge tausend Meilen weit entführen und zu ihrem Willen bringen; das Wort, mit dem sie die Burschen zum Tanz auffordern, Schavackenstauen (Wolf, Deutsche Sagen S. 467 Nr. 344), ist wohl ein zigeunerisches dschawa te stawen gehen wir tanzen, wie denn auch jene Weiber geradezu als Zipzenessen, d. i. Zigeunerinnen, bezeichnet werden. Unsere Waldfrau führt aber den nordischen Namen Karen, und wenn sie klagt, Geskrippen oder Koflippen sei verbrannt, so soll das schwerlich rotwelsch sein trotz der zahlreichen zigeunerischen Abstractbildungen auf ipèn (z. B. schuvlipèn Geschwulst, vgl. Pott 2, 220; 1, 137). Welcher Sprache nun auch die Ausdrücke angehören mögen, so viel scheint deutlich, daß sie zur Verhüllung einer Unanständigkeit dienen sollen; wenigstens die Geberden der Ellekvinde (tog Skjörterne op) und das Ziel des Kohlenwurfs 6, 28 (imellem Benene) deuten darauf (vgl. übrigens die baskische Sage oben S. 45). Germanisch sind auch die kleinen Maren (bitte maren, lille maren), welche sie herbeiruft; daß mare wie ein schwaches Neutrum flectiert ist und so dem Namen Maren gleichklingt, geschieht dem Reim auf Karen zuliebe, gemeint sind sicherlich die Mahren oder Mahrten, und so bezeugt uns die Waldfrau selber, daß ihre Sippe aus Alpwesen besteht.

Wie die Waldweiber der deutschen Alpen und wie Frau Holle und wie der drückende, reitende Alp werden sie geschildert als schön

von vorne, aber hinten hohl wie ein Trog (3, 39 Nr. 53; vgl. 6, 31 Nr. 42 und Mannhardt 1, 125 f.) Statt Kohlen nach dem Weib zu werfen, stößt der Köhler wohl auch mit einem glimmenden Prügel nach ihr (3, 39 Nr. 53; 6, 29 ff. Nr. 39. 40). Ferner wird erzählt, er habe bei seiner Flucht ein Kleidungsstück zurückgelassen, das er andern Tages in Fetzen gerissen fand (6, 28 ff. Nr. 38. 39). Schwedische Fassungen kennen die Sage in Verbindung mit dem Selbtanmotiv. Eine Skogsrå oder Skogsnufva kommt zu einem Köhler, der ihr die Hand verbrennt; da er sich „Selbst" genannt hat, klagt sie „Selbst" an, und aus den Bergen schallt die Antwort: selbtan, selbhan, oder: selbtan, woltan u. dgl. (Nyrop in Nordisk Tidskrift for Filologi, Neue Reihe 5, 248; vgl. Mannhardt 1, 133). Aber auch den Wenden ist die Sage bekannt. Auf der Saßlebener Heide pflegten die grau behaarten Schirrawas bei Nacht an die Hirtenfeuer zu kommen und sich zu wärmen. Einst nahm ein kecker Hirtenjunge einen Feuerbrand und zündete der Schirrawa das Fell an. Als sie fürchterlich zu heulen begann, warf er sich aufs Pferd und jagte davon. Der Schirrmann setzte ihm nach und zerriß dem Pferd das Hinterteil, eben als der Reiter durch das Hoftor sprengte; hier, zu Hause, war aber dieser geborgen. Von Stund an verschwanden die Schirrawas aus der Gegend (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 183 Nr. 18, 2). Auch hier also ist das einmalige Verschwinden des Alpgeistes umgedeutet in einen Wegzug des ganzen Volkes für immer. Eine Variante erzählt ähnlich wie die jütische Sage, der flüchtende Junge habe ein Kleidungsstück, hier den Hut, dahinten gelassen und der Verfolger es in Stücke zerrissen.

Beispiele dieses Motivs vom weggeworfenen Kleidungsstück sind uns wiederholt vorgekommen, z. B. in der Lenorensage (siehe 1, 11, vgl. 332). Wir führen hier noch eins aus dem Wallis an. Ein Mann schlief einst in der Nähe einer Felswand und sah erwachend Wiesel aus- und einschlüpfen. Er erinnert sich, daß die „Herumjinu" (Härmlein, Hermeline) das Pfeifen sollen nicht leiden können, probiert's und fängt zu pfeifen an. Da erscheint eine solche Menge der Tiere, daß er davon läuft und seinen Rock hinter sich wirft, den er später in tausend Fetzen zerrissen findet: gerade so wär' es ihm ergangen, wenn sie ihn erwischt hätten (Walliser Sagen S. 90 Nr. 90). Späterhin wird uns der Zug noch beschäftigen, daß Pfeifen den Alp herbeizieht, ähnlich wie man ihm verfällt, wenn man auf seinen Anruf antwortet; in

Litauen warnt man die Kinder, Abends zu pfeifen, weil sonst die Laumen kommen und in der Nacht das Kind quälen (Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 98). Merkwürdig ist an der walliser Sage, daß sie außer dem sachlichen auch noch einen sprachlichen Bezug zu der wendischen hat: die „Herumjinu" sind nemlich desselben Wortstammes wie die Schirrawas, ihr Name bedeutet die Weißgrauen, Bereiften (Germania 31, 426 vgl. mit Schulenburg, Wend. Sag. S. 142 Anm. 4); da auch altnordisch hrîm Reif zu der Sippe gehört, so mag daran erinnert werden, daß die eddische Nachtunholdin Hrimgerdhr (vgl. 1, 179) bei Helgi zu schlafen begehrt, aber durch Gegenrede so lange hingehalten wird, bis der Tag kommt und sie zu Stein erstarrt — ganz die nemliche Wendung des Sphinxmotivs, die wir früher im Märchen vom Gestiefelten Kater kennen lernten.

So führen uns die Schirrawas wieder auf eine Frage, die schon 1, 265 angeregt worden ist. Ein Mann ist im Freien eingeschlafen, da kommt ein Wiesel und läuft ihm mehrere Male über den Schoß; er schlägt es tot und in seinem Schoße liegen die zwei goldenen Ringe der Jungfrau, die ihn früher vergeblich gebeten hatte, ihr den Kopf abzuschlagen. Die goldenen Ringe entsprechen den beringten Händen der Mühlknappensage, welche statt der abgehauenen Katzenpfoten liegen bleiben; hatte die elsäßer Mühlknappensage vermuten lassen, die Katzen seien ehedem durch einen Bären ersetzt gewesen, so mag es doch auch Versionen gegeben haben, welche den Amtsvorgänger der Hauskatze, das Wiesel nannten. Im Kanton Glarus wird eine weitverbreitete Hexengeschichte so erzählt: ein Jäger feuert auf ein Hermelin, obwohl er weiß, daß das gefährlich ist; sein Gewehr zerspringt in tausend Stücke, und eine Unzahl Hermeline umringt ihn, so daß er sich eilig aus dem Staube macht (Kohlrusch S. 234). Die Bemerkung des Herausgebers, es sei hier ein Rest römischen Aberglaubens bewahrt, wird in so fern richtig sein, als römischer Volksglaube aus der nemlichen uralten gemeinsamen Quelle floß wie der germanische und slavische. Jene blutgierig-unheimliche Abart des Alps, welche in Osteuropa noch lebendig ist, wie sie es sicherlich vordem auch bei uns war, der aus dem Grab steigende Vampyr, hat bei den Wenden die Gestalt eines Wiesels (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 354 Nr. 4). Als Hülle der ausfahrenden Seele erscheint das Wiesel in deutschen Sagen nach dem Muster der bekannten Erzählung von König Guntram (Grimm Nr. 428), und so mag in ihm auch

die abgeschiedene sich zeigen; als bluttrinkendes Tier eignet es sich, den Vampyr vorzustellen, und die gefährlichen Wiesel der walliser Sage könnten gar wohl Totengeister sein, die Sage wenigstens stimmt nahe zu der von der Geistermette (vgl. 1, 11. 332). Als Alpwesen sind sie jedenfalls zu denken, wie eine litauische Fassung bestätigen kann, worin die Hermlein durch Laumen, d. i. Mahrten, ersetzt sind. Ein Jäger gieng bei Nacht auf den Anstand; auf dem Heimweg kam er an einer Brechstube vorbei, worin er Laumes hantieren sah, streckte den Hintern durchs Fenster und höhnte die Weiber durch einen lauten Gruß. Im Davonlaufen warf er seinen Rock von sich, und am andern Morgen fand er ihn zerrissen (Schleicher S. 38 f.).

Hier hat der Pfiff jene besondere Tonart angenommen, welche auf der Wartburg dem Teufel gleichfalls unleidlich soll gewesen sein. Es wird auch berichtet, daß bei einer solchen Aufführung das lurische Publikum klatschte, aber nicht in die Hände, sondern auf das Blasinstrument (Walliser Sagen S. 43; vgl. Vonbun, Beitr. S. 76). Derlei Sagen berühren sich nahe mit den am Schluß des vorigen Kapitels (1, 342 f.) kurz erwähnten, von denen hier wenigstens eine Probe stehen mag. Der Alp ist als Inuus gedacht, der sich den Herdentieren gesellt. Ein Kuhhirt hatte reichen Segen durch den Besuch eines Stieres, der aus dem See heraufzukommen pflegte, die Kühe belegte, dem Hirten die Mahlzeit besorgte u. dgl.; einst mußte der Hirt einen Stellvertreter schicken, und der war so frech, den Topf, worin das Essen gebracht worden war, zu besudeln, und seither blieb der Stier verschwunden (Nordd. Sag. S. 257 Nr. 288, 3; vgl. Nr. 290, 2 und Nr. 44; Müllenhoff S. 284 Nr. 387). Daß der Alp sich nicht wieder blicken läßt, nachdem man ihm den Alpvertreiber, wie die Nordländer sagen, das álfreki gesetzt hat, entspricht ganz dem Zweck des früher (1, 343) mitgeteilten tschechischen Recepts: die Erzählung steht dem Mythus noch nahe. Sagenhafte Fortbildung ist es, wenn berichtet wird, der Alp habe die Sache krumm genommen: durch Anfügung des Verfolgungsmotivs entstehen dann Sagen wie vorhin die litauische oder wie die folgende, welche das Äußere des Lurs ähnlich dem der Schirrawas schildert.

43. Der beleidigte Bergschmied.

Im Darnssee lebten vor Alters die „rauhen Leute", ein Geschlecht über und über behaarter Wesen. Einst hörte man ein gewaltiges Pochen und Hämmern, und man sah, bis an den Gürtel im Wasser sitzend und haarig gleich einem Geißbock, einen Schmied, der die herbeieilenden Bauern durch Geberden bedeutete, daß er Arbeit wolle. Seitdem blieb er unsichtbar, aber es war nun ein stillschweigend geregelter Verkehr eröffnet; die Leute riefen ihre Bestellungen übers Wasser hin und fanden an bestimmtem Ort die fertigen Geräte vor, für welche sie einen mäßigen Entgelt auf einen Stein, die sogenannte Tafel des Schmieds niederlegten. Ein Geizhals aber ließ es sich einmal beigehen, den Lohn zu verrichten, statt zu entrichten. Da kam ein Speer aus dem See geflogen und durchbohrte den Ruchlosen. Das Gehämmer des Schmiedes aber ließ sich nie wieder hören (Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 47 f.). Ähnliche Sagen sind ebd. S. 42 zu Nr. 36 verzeichnet. Schon die Alten erzählten, auf einer der liparischen Inseln habe sich das Gedröhn des Hephäst und der Kyklopen hören lassen; man brauchte nur das rohe Eisen und ein Geldstück dahin zu tragen, so hatte man am andern Morgen ein Schwert oder was man sonst wollte; ja nach Ceylon ist eine ähnliche Sage durch die Hindus gebracht worden (Grimm, Myth.[4] 390; Preller[2] 1, 143; Anz. f. deutsch. Altert. 13, 29).

Daß diese Zwerge gegen Lohn arbeiten, scheint im Widerspruch zu stehen mit dem früher besprochenen Sagentypus vom Hauskobold, der seine Dienste unentgeltlich leistet und abzieht, sobald er ausgelohnt wird. Es ist 1, 337 ff. gezeigt worden, wie jene Koboldsagen auf derjenigen Form des Alpmythus beruhen, wornach die Mahrte flieht, sobald sie ihres Gewandes wieder habhaft wird; statt der Mahrtenehe ist ein Dienstverhältnis eingesetzt, und das Gewand, mit welchem angetan der dienende Lur Abschied nimmt, wird von der Sage als Lohn für seine fleißige Arbeit ausgegeben, woraus denn folgt, daß sie als Bedingung bei solchen Verhältnissen die Unentgeltlichkeit aufstellen muß. Die nun in Rede stehende Sagenform dagegen hat zur Grundlage die Vorstellung, daß der Alp vor dem álfreki entfliehe, kann also ganz wohl zulassen, daß der Zwerg Belohnung annehme, ja muß es sogar, damit die Anwendung des álfreki als Vertragsbruch und schnöde Ungebühr erscheine. Im Übrigen gleichen sich beide

Typen durchaus, denn daß dort der Lur im Hause arbeitet, hier in seiner Berg- oder Wasserschmiede, macht keinen wesentlichen Unterschied aus: das Ende ist, daß der ausgelohnte oder der schnöde belohnte Elf nichts mehr von sich hören und blicken läßt, und in seinem Abzug besteht zunächst allein die Rache für die üble Behandlung. Die Variante Westf. Sag. Nr. 36 berichtet einfach, es habe einmal Einer unterlassen, zu bezahlen, und seitdem arbeite der Schmied im Darmssen nicht mehr: das Entscheidende, die Ausräucherung, ist also weggelassen, statt „übel gelohnt" einfach „unbelohnt" zum Motiv genommen; umgekehrt ist die andere Fassung über das mythisch Geforderte hinausgegangen, indem sie den Frevler umkommen läßt.

Eine schwedische Sage erzählt von einem Jäger, der auf dem Örnekulla einen „Bergschmied" schlafend traf und mit Macht ergriff; der Bergschmied tat einen Schrei und bat, man möge ihn loslassen, er habe Frau und sieben Kinder, er wolle gern Alles schmieden, was man verlange, man solle nur Eisen und Stahl auf die Bergklippe legen und werde dann die Arbeit bald gefertigt an demselben Platz liegen finden. Der Jäger wollte ihn jedoch nicht losgeben; da sprach der Zwerg: hätte ich meine Nebelkappe, solltest du mich nicht wegführen, läßt du mich aber nicht frei, so büßest du's mit deines Hauses Niedergang. Drei Tage saß der Bergschmied gefangen, dann war er plötzlich verschwunden, seine Weißagung aber traf ein (Grimm, Myth.[4] 379 Anm. 1). Die Erwähnung der Nebelkappe läßt schließen, daß eine ältere Sagenform berichtete, der Jäger habe den Zwerg in seine Gewalt gebracht, indem er ihm die Nebelkappe wegnahm; noch weiter zurück läge dann wohl eine Fassung, wornach nicht der Zwerg, sondern der Jäger schlief und vom Alp heimgesucht ward, dem er so glücklich war das Hütchen vom Kopfe zu reißen. Damit stimmt, daß der Bergschmied jammert, er habe eine Frau und sieben Kinder: so klagen die gefangenen Mahren um Mann und Kinder in Engelland. Die Sage steht demnach dem Alpmythus noch sehr nahe. Wenn der Bergschmied sich erbietet, alle Arbeit zu tun, die man ihm auftrage, so ist dies Knechtverhältnis ganz ähnlich der Stellung des Hauskobolds und der Doggimagd, wofür wir als mythische Urform die Mahrtenehe erkannt haben. Aber das Fortstreben des Alps aus der menschlichen Behausung, das ja auch für die Mahrensagen bezeichnend ist, hat zu einer neuen Auffassung geführt: der Zwerg will nicht im Hause wirtschaften, sondern in seinem Berg arbeiten, und Unsegen

kommt nicht deshalb über das Haus, weil der Lur daraus vertrieben, sondern weil er wider seinen Willen darin festgehalten wird. Auch die tirolischen Wildfräulein, von denen oben 2, 35 f. die Rede war, sind dienstbar und dienstwillig, ohne im Hause Aufenthalt zu nehmen.

Ein Bauer traf einmal am Ufer des Darnssees einen nackten, aber vom Kopf bis zu den Füßen behaarten Mann, der sich erbot, ihm für gewisses Geld Schmiedearbeit zu machen: Morgens werde er die fertige Arbeit am Ufer finden, und dort solle er auch das Geld niederlegen. So ward es denn in der Tat eine Zeit lang gehalten. Einst aber fand der Bauer einen haarigen Klumpen am Ufer, hob ihn auf und eilte damit nach Hause. Hinter ihm her der Schmied, der ihn einzuholen suchte und immer wieder rief: mein Kind! mein Kind! Fortan brachte der Bauer keine Arbeit mehr an den See, und der Schmied blieb verschwunden (Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 50 f.). Die Erzählung hat noch eine Fortsetzung, von der wir jedoch bloß den Anfang geben: zu Hause angelangt bemerkte der Bauer, daß der Klumpen ein mit Haaren bewachsenes Kind sei, welches sich wie ein Igel zusammengerollt hatte; er fütterte dasselbe auf. Hier ist also ähnlich wie in der schwedischen Sage von einer Gefangennahme die Rede, aber erst in der zweiten Generation: der Schmied bietet seine Dienste aus freien Stücken an, nicht als Lösegeld, das Verhältnis gründet sich nicht etwa darauf, daß der Schmied gefangen worden wäre, sondern es löst sich vielmehr, weil ihm sein Kind genommen wird. So sind die Elemente, die wir in der schwedischen Sage trafen, zwar verschoben, aber doch vorhanden, und wir dürfen auf eine gemeinsame Urform zurückschließen.

Die Einmischung des Kindes ist vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß der Schmied von Weib und Kindern sprach wie in der schwedischen Form. Der zusammengerollte Igel erinnert an die Schilderung, welche Kohlrusch S. 317 vom Schrätlein gibt: zusammengeballt als borstiger Igel hockt es auf den Schläfern. Die Scene, wie das Kind gefangen wird, ist einem bestimmten Typus nachgebildet. Am Kolke zu Ickler fanden einmal die Leute das Kind eines Meerweibes; es war haarig am ganzen Leib wie ein Hund. Zu Hause legen sie es unter die Feuerbank, wo es den ganzen Tag über bleibt. Bei Nacht aber kommt die Alte ans Heck, ruft ihr Kind, reicht ihm die Brust durch den Zaun und spricht immer: trink, mein Kindlein, trink. Als es größer ward, meinten die Bauern der Mutter

einen Gefallen zu tun, wenn sie das Kind schören, damit es ordentlich gekleidet werden könne. So schoren sie es denn, aber nur halb. In der Nacht kommt das Meerweib, nimmt ihr Kind weg und sagt: Habt ihr mir mein Kind geschoren, Ist euch Glück und Statt verloren. Und bis ins siebente Glied lag Unsegen auf dem Erbe (Kuhn 1, 54 Nr. 41, a; vgl. Nr. 39 und S. 49). Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als liege hier eine besondere Anwendung des Motivs von den ausgelohnten Kobolden vor, die abziehen, weil man sie ordentlich kleiden will, und in der Tat wird sich eine Einwirkung dieses Motivs auf die obige Fassung nicht leugnen lassen. Allein die Verfluchung der Hofstätte weist deutlich auf den vorhin erwähnten tirolischen Typus von den Wildfräulein, welche ihren Wehruf über das bisher begnadete Heimwesen erheben, weil sie einen Schlag mit dem Bratspieß über die begehrlichen Hände gekriegt haben, oder weil man drohte, ihnen die Ohren abzuschneiden (oben 2, 36). Die Verunstaltung des elbischen Kindes durch das Schermesser entspricht also dem Schlag mit dem Beil oder Messer, von dem dieses Kapitel reichliche Beispiele gebracht hat; und da Hauen und Brennen, wie wir sahen, gleichwertig neben einander stehen, so ist das geschorene Fell des jungen Lurs ein Gegenstück zum versengten Fell der Schirrawa, als mythischen Untergrund aber haben wir die Vorstellung anzusehn, daß dem Schrat ein Haar ausgerissen und ans Licht gehalten wird (2, 8). Das Eigentümliche dieser westfälischen Sage besteht nun darin, daß statt der einen Lorin, mit welcher das Glück vom Hause schwindet, zwei elbische Wesen auftreten, Mutter und Kind, und daß das letztere, welches in Gefangenschaft geriet, das Unterpfand des Glückes bildet. Den Zusammenhang mit den Sagen vom zurückgelassenen Hund des Wilden Jägers, der beständig an der Feuerstelle liegt, und dessen Verpflegung sich reichlich lohnt (z. B. Kuhn Nr. 3), können wir hier nur andeuten; ebenso müssen wir uns mit dem Hinweis begnügen, daß nach dem Vorbild dieser nur bis an den Zaun kommenden Elbenmutter die von den Elben entführte Mutter gezeichnet ist, auf welche wir gelegentlich der Wochenstubensagen (1, 70) zu sprechen kamen.

Ist nun auch die Entführung des Kindes und die daran sich schließende Fortsetzung kein ursprünglicher Bestandteil der Sage vom haarigen Schmied, so bleibt doch die Zusammengehörigkeit mit der schwedischen Geschichte vom gefangenen Bergschmied unverkennbar.

Es ist nun aber noch die wichtige Frage über das Alter dieser Erzählungen zu besprechen. Ein Satz bei Hehn lautet: Die Kelten wurden übrigens, als sie feste Wohnsitze längs den Alpen gewonnen hatten, Meister in der Metallarbeit; sie waren die schmiedenden Zwerge, welche die Germanen und den ganzen Norden mit Schwertern u. s. w. versorgten (Kulturpflanzen[2] 490). Hätten wir uns die Bergschmiede ausschließlich und von Anbeginn als Eisenarbeiter vorzustellen, so wären freilich diese Schmiedsagen auf germanischem Boden nicht sehr alt, und die Ansicht, wenigstens ein Teil derselben sei aus Griechenland nach Deutschland eingeführt (vgl. darüber Anz. f. deutsches Altert. 13, 30 unten), würde sich nicht abweisen lassen. Aber den Zwergen bei Verviers legte man Wolle und Hanf in die Höhle und fand es am Morgen gesponnen; einem Müller in Flandern schärfen die Erdleute den Mühlstein und waschen für ihn (Kuhn, Westf. Sag. 1, 42 Anm. zu Nr. 36). Eine Frau in Irland saß kurz vor ihrer ersten Niederkunft im Hausgärtchen, da hörte sie zwischen den Bohnen ein Geräusch, das gieng ticktack, ticktack, gerade als wenn ein Schuster den Absatz an einen Schuh anschlägt. Sie schleicht sich hinzu und erblickt den kleinen Schuhmacher, einen Cluricaun nicht den vierten Teil so groß wie ein neugebornes Kind. Auf ihren Gruß erhebt der Alte sein wächsernes Gesicht, sie stürzt auf ihn zu, bekommt ihn in ihre Hand zu fassen und fragt ihn, wo sein Geldbeutel sei. Da das Männlein tut, als wisse es von keinem Geld, zieht sie ein Messer und droht, wenn er nicht augenblicklich den Beutel gebe oder einen Hafen mit Geld zeige, ihm die Nase aus dem Gesicht zu schneiden. Nun führte er sie ein paar Felder entlang nach der Stelle, wo sein Geld sein sollte. Plötzlich saust es hinter ihr, und der Cluricaun ruft: dort! dort schwärmen deine Bienen und fliegen fort. Sie wandte den Kopf, sah aber nichts, und als sie wieder nach dem Kleinen schaute, war er ihr aus der Hand verschwunden wie ein Nebel oder Rauch (Grimm, Irische Elfenmärchen S. 96 ff. Nr. 13).

Ähnlich geht es dem, der das Fräulein von den Müggelsbergen um die Kirche von Köpenick trägt: kleine Leute stürzen drohend hinter ihm her, und als er fast am Ziel ist, läßt er sich durch einen roten Feuerschein verleiten, umzublicken, da war auch Alles verschwunden (1, 274). Die dort vermutete Einwirkung der Scene vom Troll, der in Stein springt, als er nach der aufgehenden Sonne sich um-

schaut, ist hier besonders deutlich, sofern der Zuruf „dort schwärmen deine Bienen" sein Gegenstück hat an dem Wort: „sieh, schon reitet die schöne Jungfrau am Himmel herauf"; die mythisch völlig durchsichtige Scene scheint hier als bloßes Sagenmotiv verwendet und geradezu umgekehrt; aber bei näherem Zusehen nehmen wir wahr, daß auch diese Form echt mythisch ist: das Umblicken nach dem gefährdeten Eigentum heißt so viel als die Augen öffnen, aus dem Traum erwachen, der natürlich im selben Augenblick verschwindet wie Nebel und Rauch. Die Drohung, dem Lur die Nase abzuschneiden, erinnert an die vorhin wiederholt erwähnte Sage von den tiroler Wildfräulein, die sich beim Milchnaschen betreten lassen und wider deren eine der Bauer das Messer zückt, ihr die Ohren abzuschneiden (2, 36). Die Sage ist ungemein altertümlich, dem Mythus durchaus nahe, eine getreu ins Lurische übersetzte Variante der Sage vom Alp, dem man das Hütlein vom Kopfe nimmt, damit er sich mit Geld löse; ja darin, daß nicht die Nebelkappe, sondern der Elb selber ergriffen wird, ist ein besonders ursprünglicher Zug bewahrt. Auch die Sage vom gefangenen Bergschmied 2, 65 schien uns aus dem nemlichen Typus erwachsen, und man erkennt, wie die schwedische Sage im Grunde näher zu der irischen Form stimmt als zu der Geschichte vom Alp, dem das Hütchen genommen ward: der Cluricaun zeigt Handwerksgeschicklichkeit und soll seine Freiheit durch Geld erkaufen, der Bergschmied will sich durch seine geschickten Arbeiten lösen; das Handwerk, das beim Cluricaun nebenbei erwähnt war, ist beim Bergschmied in den Mittelpunkt gerückt.

Grimm bemerkt zu der Sage (S. LXXXVIII), altnordisch hätten die Schuster Schuhschmiede geheißen. Die Sprache selber zeigt uns also, wie sich Sagen von lurischen Handwerkern zu solchen von Schmieden im heutigen Sinn verengern konnten. Die Kunst das Harte zu „schmeidigen", aus Holz und Leder, Stein und Bein durch Schnitzen und Schleifen, Biegen und Fügen Geräte herzustellen, ist älter als die Bekanntschaft mit Erz und Eisen, die germanischen Zwerge waren „Schmiede", eh sie Eisenschmeidiger wurden. Die Bereitung der Lurode dachte man sich gleich der von menschlichen Werkzeugen, und wie man zum Biegen und Härten mancher nicht metallischen Stoffe des Feuers nicht entraten konnte, werden die Zwerge eine Esse gehabt haben, lang eh man Erz und Eisen darin glühen lernte. Älter als die Sagen von Eisen schmiedenden sind ohne Zweifel die von

schusternden Zwergen, auch wenn etwa statt des bannenden Stahls (vgl. 1, 109) ein Rosenkranz darin genannt wird. Ein Mann aus Hochlibin hütete einmal am Teich seine Herde. Da kam der Wassermann zu ihm und erbot sich, ihm die zerrissenen Stiefel zu flicken, wenn er als Lohn ein Stück Brot erhalte. Der Hirt war einverstanden und gab ihm die Stiefel; am andern Morgen waren sie geflickt, und der Wassermann bekam sein Brot (Grohmann, Sagen S. 153). An der March sah Einer ein kleines, grün gekleidetes Männlein sitzen, das eifrig an seiner winzigen Schusterwerkstatt beschäftigt war. Er warf seinen Rosenkranz auf die Werkstätte, da verschwand Alles, bloß ein Stiefel blieb zurück, der in einer Variante als unzerreißbar bezeichnet wird (Vernaleken, Mythen S. 190 Nr. 18; vgl. Nr. 24). Der Zug von der Dauerhaftigkeit der Elbenarbeit ist auch in die Schmiedsagen übergegangen (vgl. Kuhn 1, 85 Nr. 77. 80. 81. 82. 83. 88). Diese „Schuhschmiede" sind auf den liparischen Inseln durch den Erz- und Eisenschmied Hephäst und unabhängig davon in Schweden und Westfalen durch die Berg- und Seeschmiede ersetzt worden. Auch „Gewandschmiede" gab es: der Wassermann bei Vernal. 192 Nr. 20 schneidert. Weitere Beispiele von schusternden Zwergen sind in meinen Nebelsagen S. 291 verzeichnet, wo ich befangen in meteorischer Deutung den Schuh auf die Wolke bezogen habe.

So viel ist immerhin richtig an dieser einseitigen Auffassung, daß die geschäftigen Lure auch die Aufgabe bekommen, Wetter zu schustern, wie andre Elbe es brauen und kochen. Allein das ist nur ein Nebenamt, das in der Schilderung ihres Gebarens mit aufgeführt wird, höchst selten aber den Gegenstand einer wohlgegliederten Sage bildet. Das Nemliche gilt von den Schmieden. Was etwa unsre Vorfahren von himmlischen Wesen zu sagen wußten, welche im Gewitter schmiedeten oder im Morgenrot die neue Sonne rüsteten, wollen wir hier nicht untersuchen und umgehen folgerechter Weise auch die Frage, wie derlei Sagen, wenn es solche gab, mit denen vom Bergschmied zusammenhiengen, und von welcher Seite aus Entlehnungen mögen stattgefunden haben. Die Schmiede, von denen wir reden, müssen Schmiede vermöge ihres Alpcharakters sein: Mahrtenehe, Dienstbotenverhältnis und eine freie Schutzherrschaft, wie sie die Seligen Fräulein üben, stehen in engstem Verband und Übergang zu einander, und so ist der elbische Schmied als eine Art von Dienst-

boten außer dem Hause hier anzureihen — aber er hat sein Handwerkszeug aus dem Hause mitgenommen. Wie der Feldlur neben dem Alpdruck auch den Sonnenstich übt, so gibt der Hausalp seine Anwesenheit nicht bloß durch seine eigentliche und Haupt-Tätigkeit zu erkennen. Dem alten Cysat verdanken wir die wichtige Angabe, beim Klöpfeln der sogenannten Totenuhr, des Holzwurms, habe das Volk gesprochen: das Toggeli schmiedet (Lütolf S. 117) — der Schläfer spürt den Alp, der Schlaflose hört ihn. In der Oberpfalz kennt man den Erdschmied; zu gewissen Zeiten hört man in der Wand ihrer Zwei arbeiten auf dem Amboß, sie schlagen wechselweise, der eine um den anderen, es geht sehr laut und bedeutet Glück (Schönwerth 1, 272). Blickt hier die Naturgrundlage noch deutlich durch, so zeigt sie sich im Vintschgau von wuchernden Phantasieranken überwoben. Eine Lieblingsbeschäftigung der Orgen zu Martell war das Holzhacken. Zu zweien und dreien hörte man sie oft die ganze Nacht in der Holzschupfe hantieren, Keile einrücken, Prügel spalten und Scheiter hin und her werfen. Da meinte oft ein Bauer, die Orgen hätten ihm Holz gehackt, aber wenn er des Morgens hinabgieng, zu schauen, was Arbeit sie gemacht, so war kein Hölzlein geknickt, und Alles stand wie früher (Zingerle S. 63 Nr. 98). Wie viel von dieser Schilderung auf den Anteil geschwänzter Gäste, als Ratten, Marder, Katzen, fallen möge, bleibe dahin gestellt; daß wir gut tun, der Naturgeschichte nicht allzu viel Einfluß einzuräumen, kann uns der oberösterreichische Volksglaube lehren.

Wenn die menschliche Tagesarbeit nicht in Gottes Namen beendigt oder, wie manche sagen, förmlich „niedergesegnet" wird, so „arbeitet es nach", und dies Nacharbeiten hält das Volk für ein Werk des Teufels; es erstreckt sich auf ländliche wie auf handwerksmäßige Beschäftigung, besonders auch auf Spinnen und Flachsarbeit. Von der Tenne her hört man einen Lärm wie von Drischelschlägen, auf den Futterböden wird Frucht geschnitten, auf der Straße lärmt es, als wenn Wagen rollten und Peitschen knallten, vom Wald her, als ob Holz gefällt oder gespalten würde; besonders sind auch Schmieden und schiffbare Flüsse der Schauplatz solcher Nachtscenen. Am Spinnrocken arbeitet es nach, wenn die Schnur im Rad eingelegt blieb, in den Harstuben kann man den Teufel sitzen sehn, wie er Hosen flickt. Nicht selten heißt es, das Nacharbeiten finde statt, wo beim Tagewerk viel geflucht und gescholten oder wo bei Gebetläuten noch nicht Feier-

abend gemacht worden sei. Eines nur ihnen eigenen Mittels, das Nacharbeiten zu verhindern, bedienten sich weiland die Schmiede: sie taten nemlich vor Beginn und am Ende des Tagewerks drei kalte Schläge auf den Amboß (Baumgarten, Aus der volksmäßigen Überlieferung der Heimat 2, 37 ff., vgl. 27 f.). Als Strafe büßender Geister wird das nächtliche Arbeiten angesehen in Graubünden (Jecklin 3, 126). Ein dem sphingischen Examenstraum nahe verwandter qualvoller Zustand läßt den übermüdeten Schläfer nicht von des Tages Last und Mühsal los kommen, er schleppt sie weiter in endlosem Traum — diese allgemeine, nicht bloß den Kopfarbeitern bekannte Erfahrung hat hier ihre schlichteste mythische Gestalt gewonnen; das unbestimmte Es, das da nacharbeitet, wird in der Ursage benannt: der Kobold, der Bergschmied, der Org arbeitet die Nacht hindurch, und am andern Morgen ist entweder nichts getan, wie vorhin in der Orgensage, oder — auf höherer Entwicklungsstufe — die Arbeit ist aufs trefflichste vollbracht, wie in den Sagen vom Hauswichtlein und vom Schmiede. Die drei Hammerschläge der Schmiede haben augenscheinlich dieselbe Bedeutung wie das Einstecken des Messers in die Wand, der Nadel in den Stuhl und ähnliche Bannmittel, von welchen 1, 108 f. die Rede war: sie sollen den Alp binden, damit er nicht rumoren kann. Bei den Armeniern von Edessa soll es hergebracht sein, daß die Schmiede in der Neujahrsnacht dreimal mit dem Hammer auf den Amboß schlagen. Die Georgier haben die Legende, der Riese Amiran (ein kaukasischer Prometheus) liege in einer Höhle des Elbrus gefesselt, seine Ketten wären längst von seinem treuen Hunde, der ohne Unterlaß daran nagt, durchbrochen, wenn nicht die georgischen Schmiede durch dreimaligen Hammerschlag am Gründonnerstagsmorgen dem Band seine frühere Dicke wiedergäben (Mannhardt, Germ. Myth. S. 88 Anm.). Hier ist der sicherlich uralte Handwerksbrauch in den Dienst einer theologischen Idee gestellt, wie sich das auch aus deutschem Volksglauben belegen läßt: die drei kalten Schläge sollen Lucifer in der Hölle festhalten; es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, daß diese spekulative Umdeutung weit älter als das Christentum ist und zu den ersten Anläufen einer indogermanischen Theologie gehört (vgl. noch Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 2, 58; Simrock, Myth.[4] S. 114 § 43 a. E.). Die deutsche Mythologie nimmt bekanntlich für die drei kalten Schläge einen Zusammenhang mit Lokis Fesselung an.

Droht so der rhythmische Schlag des Holzwurms in dem ver-

worrenen Geräusch eines die Nacht zum Werkeltag umschaffenden Traumlebens zu verhallen, so klöpfelt er doch noch vernehmlich aus dem Ticktack des schusternden Cluricaun (oben 2, 68); wäre es nicht ein allgemeiner Zug der Mythenbildung, das, was vom Hausalp galt, auf den Feldalp zu übertragen — die Vorstellung vom Nacharbeiten hätte die Wege nach Flur und Wald gewiesen. Der Tagalp hauste im Freien, der Nachtalp hatte wenigstens den Tag über seinen Aufenthalt draußen (Kohlrusch S. 317. 318), wenn man ihm nicht den Dachboden oder Keller anwies; wollte ein Bauer den nächtlichen Unfug der Orgen nicht länger dulden und jagte sie aus dem Hause, so liefen sie nur bis dahin, wo durch die Dachtraufe die Grenze des Hauses bezeichnet war: hier machten sie Halt und stellten sich zur Gegenwehr (Zingerle Nr. 98). Draußen also mußte man sie auch bei der Arbeit belauschen können. Um Mitternacht machen im Innviertel die Erdmännlein einen Lärm, als dengle Jemand (Baumgarten 2, 80). Auf dem Homberg mußte ein Verirrter übernachten, und wie er mit dem Ohr an der Erde liegt, hört er drinnen hämmern, darauf kamen die Zwerge aus dem Berge hervor (Curtze S. 228 Nr. 54). In Angeln ist ein Hügel, wenn man sich darauf schlafen legt, hört man drunten die Geister hantieren. Ebenso ein anderer, in welchem man zu gewissen Zeiten, wenn man das Ohr daran hält, ein Gehämmer und Gepoch hören kann, wie in einer Schmiede (Müllenhoff S. 283 Nr. 386). Wo der Boden eisenhaltig ist, da schlug begreiflicher Weise die Sage festere Wurzeln (Wolf, Niederl. Sag. S. 577 Nr. 481), und deshalb haftet sie auch besonders in Westfalen. Wir führen noch ein Muster davon an.

Im Detterberge sitzt der Grienkenschmied und arbeitet für die Leute, die ihm an Zahlungsstatt einen Braten liefern. Einmal hatte er zu einer Hochzeit seinen Bratspieß geliehen, und ein Knecht sollte diesen nebst dem üblichen Braten zurückbringen, zog es aber vor, unterwegs den Braten selbst zu verzehren. Als der Schmied nach seinem Lohne fragte, beteuerte jener, nichts davon zu wissen und wandte sich zur Flucht, wie der andre ausrief, er wolle schon zu seinem Braten kommen; zu Hause angelangt entdeckte er, daß seinem Pferde ein großes Stück aus dem Hinterbacken gerissen war — das war des Grienkenschmieds Braten (Westfäl. Sag. 1, 84 Nr. 76, vgl. Nr. 82. 89; Grimm, Sag. Nr. 156). Unschwer läßt sich erkennen, wie diese eigentümliche Abart zu Stande kam. Die schnöde Verunreinigung

in der früher behandelten Form schien Strafe zu fordern (wie denn auch eine der Fassungen den Frevler durch einen aus dem See geschleuderten Speer umkommen läßt), und man entlehnte das bekannte Verfolgungsmotiv; eben damit aber war auch die alte Form des Frevels unbrauchbar geworden, denn vor dem qualmenden Dank hätte vielmehr der Lur selber flüchten müssen. Es galt, eine neue zu suchen, und man knüpfte an jene Version der Verfolgung an, wornach nicht ein Kleidungsstück zerfetzt, sondern dem Pferd ein Stück aus der Lende gerissen wird, wie wir bei den wendischen Schirrawas sahen; dieser mit gewaltiger Faust genommene Braten gab Anlaß zu der Erfindung, der Arbeitslohn sei bedungener Maßen in einem Braten bestanden und der Frevel eben dieser gewesen, daß der Braten nicht abgeliefert ward. Es gibt noch eine andre Gestaltung der Sage, worin der Name des Verfolgers für uns von Wichtigkeit ist.

In einem See bei Alfhausen wohnt ein Geist Ahlke, angeblich ein zur Strafe seiner Sünden dort versunkener Krüger. Wer dreimal um den Pfuhl herumgeht und ruft: Ahlke, willst du mit? dem stürzt der Geist nach, ihn zu verderben. Einer hatte gewettet, sein Schimmel sei schneller als Ahlke; in der Tat entkam er auch dem Verfolger glücklich, dessen Macht nicht bis in das Haus reichte, aber das Pferd brach tot zusammen (Kuhn 1, 33 ff. Nr. 33, a. b). Ahlke ist so viel als Alveke (Germania 26, 190 ff.; Anzeiger f. deutsch. Alt. 13, 45 f.), bezeichnet also den Unhold als ein elbisches Wesen. Da nun der mannichfach entstellte Name der Alveken oder Zwerglein in Pommern in der Form Jülken vorkommt (Jahn S. 50; Knoop S. 125) — deren j wohl als hiatusfüllender Laut zu betrachten ist, veranlaßt durch den ständigen Gebrauch des Namens mit bestimmtem Artikel —, da ferner der Grienken- oder Grinkenschmied auch Gilkenschmied genannt wird (Kuhn 1, 85 Nr. 78), so dürfen wir vielleicht dies Gilken aus jenem Jülken erklären (vgl. mnd. jelken im Sinn von ulken, Ulk treiben) und hinsichtlich des Vokals darauf verweisen, daß niederdeutsche Bezeichnungen des Iltisses zwischen ilk und ulk schwanken (Germania 31, 424). Dann aber ist wohl die gewöhnliche Form Grinken als Entstellung aufzufassen; die Sage vom Grinkenschmied ist bei Grimm (Nr. 156) im Dialekt mitgeteilt, und die Sprache verrät eine auffällige Neigung zu wucherndem r, bietet z. B. wuhrnde, nierme für wohnte, nehme: so könnte, bei der Neigung des niederdeutschen r zur Umstellung (vrucht, vrocht für Furcht), unser

Grinken, Grienken auf ein Girnken, Giernken zurückgehn, das für ginken, günken oder gümken stünde, wie neben dem pommerschen Jülken sich ein Umken (Jahn S. 63) und Unken, Aunken (Kuhn 1, 63) findet; auch die mecklenburgischen Chimken (Bartsch 1, 260; 2, 472 f.) scheinen besser als bei den Heimchen (Nebelsagen S. 334) hier bei den gimken untergebracht. Der Aufenthalt des Schmiedes, Grinkeswell, enthielte demnach denselben Elbennamen, wie die wünnerskesgätter, wüllekeslöcker (Kuhn a. a. O.), und der Schmied hieße eigentlich Jülke, Jünke, d. i. Alveke, Ahlke, in Übereinstimmung damit, daß die Sage vom verfolgenden Grinke dieselbe ist wie die vom verfolgenden Ahlke. Wenn Kuhn (1, 130 f.) Grinkeswell zu Riemke, Rynbeke stellt, so mag daran so viel richtig sein, daß durch die Ansiedelung der Sage vom Grinkenschmied der frühere Name der Örtlichkeit verändert ward; aber eine mythologische Beziehung ist in dem Namen Rymbeke sicherlich nicht enthalten, der vielmehr aus riedenbeke hervorgieng wie Rynschloot aus riedenslôt (vgl. Lübben in Bartschs Germanist. Studien 2, 264 ff.): der Sinn wird Riedbach, Wiesbach sein. Völlig gleich sind übrigens die Sagen vom Grinkenschmied und von Ahlke nicht, und es liegt uns noch ob, die Abweichungen zu besprechen.

Die Verfolgung wird nicht durch unsaubern Dank oder durch Vorenthaltung des Bratenlohnes herausgefordert, sondern durch einen Zuruf, der dem Pfiff in andern Sagen entspricht. Und zwar hat der Zuruf eine bestimmte Form erhalten unter Benützung des Umstandes, daß der Name des Dämons auch in einer andern Sagenreihe begegnet. Der Hund des Wilden Jägers nemlich heißt gleichfalls Ahlke; er gibt seine Alpnatur deutlich zu erkennen dadurch, daß, wo er in einem Hause Herberge genommen hat, seine Vertreibung ganz so geschieht, wie beim Wechselbalg (Kuhn 1, 5 Nr. 7); wo man aber sich seiner nicht entledigt, da kommt ein Jahr nach der Einkehr der Wilde Jäger und ruft ihn ab mit den Worten: Ahlke, willst du mit? (ebd. S. 1). Das Schema der Erfindung ist ähnlich wie in den oben 2, 56 berührten Sagen vom Vorüberzug des Geisterheeres, das einen Lauscher durch Blindheit oder nach andern Fassungen durch Lähmung straft, übers Jahr aber ihn wieder davon befreit. Den mythischen Grund solcher Erzählungen lassen wir hier auf sich beruhen und wenden uns wieder unsrer Ahlkesage zu, an welcher noch ein eigentümlicher Zug hervorzuheben ist: dreimal muß man den Weiher

umlaufen, wenn man Ahlke herausfordern will. Das Motiv ist uns kein neues mehr und 1, 277 in seinem mythengeschichtlichen Zusammenhang besprochen; hier nun sehen wir es in freier Verwendung eingefügt lediglich als technischen Behelf, um das Bild gröster Schnelligkeit, auf die in der Erzählung Alles ankommt, schärfer auszuprägen. Wenn Ahlke aus der Tiefe antwortet, er wolle nur erst den einen Schuh anzücken, den andern anrücken, so ist das gleichfalls eine formelhafte Bezeichnung höchster Eilfertigkeit (vgl. Germania 21,70), ähnlich wie in Hesiods Werken und Tagen 345 der Nachbar ungegürtet gelaufen kommt, wenn Hilfe not tut. Auch die geheimnisvolle Dreizahl mag mitwirken sollen, den Eindruck zu verstärken: wer einen Hecketaler erlangen will, muß in fest zugeknotetem Sack eine Katze um die Kirche tragen und den Teufel rufen, sobald er aber den Taler hat, eilig entfliehen, denn wenn der Teufel den Sack gelöst hat, setzt er dem Bringer nach (Nordd. Sag. S. 470 Anm. zu Nr. 24).

Der zugeknotete Sack hat dieselbe Bedeutung wie die weggeworfenen Kleidungsstücke, worüber 2, 61 gehandelt ward; auch in wendischen Schatzsagen werden dem Geist solche Verknotungen als Hindernisse in den Weg geworfen (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 366 Nr. 20; vgl. Nr. 7. 9); ebenso wird in einem slowakischen Märchen der Werwolf dadurch aufgehalten, daß er hingeworfene Kleidungsstücke zerreißen muß (Wolfs Zeitschr. 4, 226); den Vampyr, den osteuropäischen Alp, hält man dadurch im Grabe fest, daß man ihm ein Netz gibt, das er aufknoten soll (ebd. 260). Das gemahnt daran, daß der gefesselte Els oder Teufel fortwährend an seinen Ketten feilt und schließlich loskäme, wenn nicht die drei kalten Schläge der Schmiede die Bande wieder fest machten (vorhin S. 72). Bewirken die drei Hammerschläge eine Erneuerung der Haft, so wird diese Haft selbst, die Fesselung, auf denselben Grundgedanken zurückgehn wie der Hammerschlag: der Alp wird nicht bloß dadurch festgebannt und unschädlich gemacht worden sein, daß man ein Eisen in die Wand oder in den Boden stieß, einen Stahl über ihn hinwarf, sondern auch, indem man ein Netz über ihn breitete; Schätze bannt man durch ein daraufgeworfenes Kleidungsstück, und vom Alp wissen wir, daß man ihn fängt, indem man das Laken über ihm zusammenschlägt. Aber diesen symbolischen Schutzmitteln mißtraut der Volksglaube selber: die Kleider werden zerfetzt, die Knoten aufgelöst, und so wächst dem Motiv die Bedeutung zu, daß der Els aufgehalten werde, der Verfolgte einen

Vorsprung gewinne. Möglicher Weise hat hier noch eine andre Vorstellung Einfluß geübt: an Kinderbetten wird ein Wirtel aufgehängt, damit das Toggeli Beschäftigung habe und sich nicht an das Kind mache (Lütolf S. 116. 117. 118; vgl Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 106); die Schilderung solcher Wirtel weist auf Belemniten, und wir werden später noch Gelegenheit haben, den Bezug solcher Versteinerungen zum Alpglauben zu besprechen: da nun die über den Flachs examinierenden sphingischen Wesen Erfahrung im Spinnen haben müssen, die ihnen auch in der Tat durch mancherlei Sagen zugesprochen wird, so soll der Belemniten-Wirtel ihnen eine ihrem Wesen gemäße Beschäftigung geben. Das Gegenteil vom Spinnen und Weben aber ist jenes Zerfasern und Zerreißen, und schon 1, 197 ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß das vorhin erwähnte slowakische Werwolfmärchen es nicht beim Zerfetzen des Gewandes bewenden läßt, das vielmehr von Neuem gesponnen, gewoben und genäht werden muß; wir sind sonach berechtigt, das Motiv, wie dort geschehen, in Analogie zu „des Flachses Qual" zu stellen. Eine Abschwächung ist es, wenn daraus die Lehre gezogen wird, so wäre es dem Flüchtling ergangen, hätte der Verfolger ihn eingeholt.

Als eine Besonderheit der Sage von Ahlke ist noch hervorzuheben, daß sie sich begnügt, das Verfolgungsabenteuer durch eine Wette einzuleiten, nicht durch eine Begegnung zwischen Lur und Menschen; es ist von vorn herein auf das Abenteuer allein abgesehen. Ähnlich in einer niederländischen Erzählung. Ein Bauernknabe hatte mit seinem Meister gewettet, er wolle um Mitternacht zu den benachbarten Hügeln gehen und die weißen Frauen necken. Er stach mit einem spitzen Eisen in einen der Bühle, die weißen Frauen stürzen heraus, den Frevler zu zerstückeln, der aber reitet, was sein Pferd laufen kann, dem Hofe zu und verriegelt eben noch die Tür, als die vorderste der Verfolgerinnen ihm ihr Handbeil nachschleudert; die Spuren des Beilwurfs waren noch Jahre lang an der Tür zu sehen (Wolf, Deutsche Sagen S. 326 Nr. 221). Was in den jütischen Waldfrauensagen Notwehr gewesen war gegen die Zudringlichkeit der Alpweiber, das Stupfen mit dem Pfahle, ist hier zu einer Handlung des Mutwillens geworden, und zugleich zeigt sich eine Umwandlung vollendet, die schon in der Grinkenschmiedsage angebahnt war: nicht die Alpwesen suchen den Menschen heim, sondern er sucht sie auf. Daß es nur gilt, den eigenen Wagemut zu zeigen, oder, wie in den

Ahlkesagen, die Schnelle des Rosses zu erproben, gibt der Motivierung etwas Unbefriedigendes; wenn dem Grinkenschmied sein Lohn vorenthalten wird, so hat die Verfolgung bessern Sinn: der Schmied will sich seinen Braten selber holen. Hier nun ließ sich eine neue Entwicklungsreihe anknüpfen: der Frevel des Menschen besteht nicht mehr darin, daß er den schuldigen Lohn nicht entrichtet, sondern darin, daß er einen Raub begeht.

---

44. Der geraubte Melkstuhl.

Auf Rügen ist ein Hügel, worin Unterirdische hausten. Einst ritt Jemand vorbei und sah die Zwerge schmausen, bat im Übermute sich einen Trunk aus und ritt mit dem goldenen Becher davon; da ruft es hinter ihm her: Vierbein, lauf, Einbein kriegt dich! und die einbeinigen Unterirdischen setzen ihm nach, schon faßt ihrer Einer das Roß am Schweif, da hat der Reiter die Kirche seines Dorfes erreicht und ist gerettet (Wolfs Zeitsch. 2, 144). Ähnliches erzählt man in Schweden (Afzelius, deutsch von Ungewitter 2, 334 ff.); in Deutschland möchte am bekanntesten sein die Sage vom Oldenburger Horn, deren schon 1, 285 Erwähnung geschah: dort zeigte sich, daß das Horn mit Nektar gefüllt war, mit dem Todestrank, den die Feldlorin Leuten reicht, welche sich ihre Ungnade zugezogen haben. Die Situation ist demnach so aufzufassen: ein Mensch begegnet der Mittagsfrau und soll von ihr den Tod erleiden, entflieht aber und raubt zugleich das Goldgefäß, worin sie ihm den Nektar bot.

Augenfällig ist die Ähnlichkeit dieses Raubes mit dem der Schlangenkrone, über welchen die Bemerkungen 1, 293 ff. zu vergleichen sind. Der Zwerg vorhin, der das fliehende Roß am Schweif erhascht, gleicht dem schwäbischen Pelzweible, das in Gestalt eines Hundes sich in den Pferdeschweif verbeißt, und den Schlangen, welche sich dem davonjagenden Tier an den Schwanz hängen. Wenn etwa der Zwerg Schlangengestalt annahm, wie Ahlke in Drachengestalt hinter den Leuten herschießt, und allenfalls gleich dem jütischen Schlangenkönig zu einem Reif gebogen dem Räuber nachrollte (vgl. 1, 295), dann läßt sich denken, der Name Einbein beziehe sich darauf, daß die im Zorn sich aufrichtende Schlange auf den Ringeln ihres Spindelleibes wie auf einem Beine zu stehen scheint: der dem Vierbein nachjagende Einbein

wäre dann ursprünglich der zur Schlange gewordene Zwerg gewesen, späterhin aber diese Verwandlung vergessen und der Zwerg als einbeinig vorgestellt worden. Auch in Mecklenburg (Bartsch 1, 41 Nr. 60; S. 84 Nr. 90) kennt man den Ruf vom Einbein, doch abgeändert; der glücklich Gerettete ruft seinem einbeinigen Verfolger spottend zu: Einbein, lauf! (ähnlich wie auch „Selbtan!" zum Spottrufe wird, oben 2, 58), oder der flinkste unter den Nachsetzenden hat nur ein Bein und wird von seinen Genossen durch jenen Zuruf angefeuert. Wenn bei Müllenhoff S. 293 Nr. 402, 2 der Zwerg, dem der Reiter das Trinkhorn entführte, in den Hügel hineinruft: komm schnell, Einhorn; Goldhorn ist fort! so ist auch hierin noch die Herkunft vom Einbein zu erkennen. Weiter unten werden uns in einer tirolischen Sage einbeinige Verfolger begegnen, die zugleich als einhändig und einäugig geschildert sind; wie wir die Einäugigkeit des Alps und der Lure als eine nicht mythische, sondern bloß sagenhafte, aus technischen Gründen erfundene Eigenschaft erkannt haben, die dann aber auch, wo jene technischen Gründe fehlen, beibehalten wird und den Schein einer wesentlichen gewinnt, so ist auch die Einbeinigkeit mitunter aus einer Sageneigenschaft zur scheinbar mythischen geworden. Möglich wäre auch, daß die Einfüßigkeit den Wirbelwind bezeichnen soll, in welchen sich ja die Lure gern verwandeln; ein indischer Dämon Adscha, dessen Name Bock bedeutet und mit dem des litauischen Waldgeistes Medinis Ozhys (Veckenstedt 2, 66) übereinkommt, wird als êkapâd, einfüßig geschildert, aber die Deutung dieser Eigenschaft auf den Wirbelwind (H. E. Meyer, Indog. Myth. 1, 169. 174 Anm.) ist zweifelhaft. Sehr zu beachten ist übrigens die Variante, wornach hinter dem Flüchtling her grüne Blotten geworfen werden (Wolf, Deutsche Sag. S. 582 Nr. 471). Blotten sind Knochen, der Knochen aber heißt im Volksrätsel Einbein (vgl. Müllenhoff S. 507 Nr. 18; Strackerjan 2, 115 § 413, 2).

Wieder eine andre Gestalt zeigt die Sage im Alpengebiet; sie muß von den heutigen Oberdeutschen aus der Niederung mitgebracht und den neuen Verhältnissen angepaßt worden sein. Einst wollte ein Mann im Winter ein Rind schlachten und hatte Alles dazu vorbereitet, da vermißte er den sogenannten Aufzug, an welchem man die geschlachteten Tiere aufhängt: er hatte ihn im Maiengefäß, der Frühlingsbergweide, zurückgelassen. Lang vor Tag machte er sich auf nach dem Berg, sah in der Hütte Licht und entdeckte durchs Fenster

zwei Fänggen, welche sich die Haare flochten. Sachte zog er das Gerät unterm Dachvorsprung hervor und entfernte sich eilig; denn die Fänggen witterten seine Nähe und verfolgten ihn, hatten ihn auch fast schon eingeholt, da klang die Morgenglocke, und jene riefen ihm zu: hätt' es nicht geläutet, wir hätten dich zu Sonnenstäubchen zerrissen (Jecklin 1, 31). Die Morgenglocke war sicherlich in vorchristlicher Zeit durch den Hahnenschrei ersetzt; gemeint ist der tagverkündende Weckruf, der im einfachen Mythus den Schläfer seinem bangen Alptraum entreißt.

Eine Variante erzählt, beim Abzug vom Obersäß nach dem Untersäß sei ein Melkstuhl vergessen worden, und der Senn habe dem Küher, der sich erbot, ihn in der Nacht noch zu holen, die schönste Kuh der Herde zu Eigen versprochen. Der Küher fand in der Hütte einen Mann auf dem Melkstuhl sitzen und wollte diesen unter dem unheimlichen Gast wegziehen; erst auf den dritten Ruck gelang es ihm mit fast übermenschlicher Anstrengung, sich des Stuhles zu bemächtigen; der Geist gab zu verstehen, wenn das nicht geglückt wäre, hätte er ihn zu Sonnenstäubchen zerrissen, und ließ ihn unbehelligt abziehen. Als aber der Senn dem mutigen Hirten die versprochene Kuh vorenthielt, fand sich ein altes Männlein ein und ließ ihn wissen, er würde zu Staub zermalmt werden, wenn er sein Wort bräche; da fügte sich der Senn, und der Küher bekam den bedungenen Lohn (Jecklin 1, 40 ff.).

Eine eingehendere Untersuchung dieses alpinen Sagentypus müssen wir zurückstellen und heben nur einige Züge hervor. Vielfach ist, wie in der eben mitgeteilten Geschichte, als Preis für das Wagnis, aus der von Geistern besetzten Hütte das vergessene Gerät zu holen, eine Kuh oder Geiß bestimmt. Dies Herdentier scheint ursprünglich eine andere Bedeutung in der Sage gehabt zu haben. In einer Alp des Emmentales mußte der Senn bei jeder Abfahrt eine Kuh zurücklassen, wenn es gut gehen sollte; im Lenze fand man von ihr nur noch das stehende Gerippe. Über diesen Brauch wunderte sich einst ein neu eingetretener Knecht und bat, die Kuh nachholen zu dürfen, sie reue ihn. Der Senn wollte nichts davon wissen, gab aber schließlich seine Einwilligung. In der Tat gelang es dem Knechte, die Kuh trotz mancher Anfechtung durch die Geister zu entführen, und fortan blieb die Alpe von den unheimlichen Besuchern verschont (Henne Am Rhyn[2] S. 208 Nr. 340; vgl. Rochholz, Schweizersagen 1, 321 f.). Hier ist also die Kuh nicht der Preis einer Wette, sondern soll selbst aus der Gewalt der Geister geholt werden, und es kann kein Zweifel

sein, daß sie als Opfer gedacht ist, das man den Dämonen preisgibt, ein lebendiger Braten, wie der Grinkenschmied einen geschlachteten anzusprechen hat. Über derlei Opfer wäre noch allerhand zu sagen, was die Echtheit dieses altertümlichen Zuges bestätigen würde; gewöhnlich handelt es sich um eine minder kostbare Darbringung, werden aber Rinder genannt, so gilt das Opfer dem Wilden Jäger und seinen Gesellen (Meier, Schwäb. Sag. S. 111; Nordd. Sag. S. 276 f.; Strackerjan 1, 374. 375). Die Identität der Wilden Jagd mit den spukhaften Gästen der Sennhütten in einem durchgeführten Nachweis zu zeigen, würde uns zu weit seitab führen; daß Alp und Wilder Jäger Berührungspunkte haben, läßt sich daraus begreifen, daß das Alpdrücken häufig Sturmgeistern zugeschrieben wird, also den nemlichen Wesen, welche auch in der Wilden Jagd fahren.

Merkwürdig ist nun in unsrer Emmentaler Sage, was die Geister mit der Opferkuh vornehmen. Es wird nemlich erzählt, der Knecht sei im Dunkeln, während er auf seinem Bett in der Hütte lag, aufgefordert worden, dargereichte Speisen zu essen, und habe ein Stückchen Fleisch angenommen: als er dann am andern Tage die Kuh zu Tale brachte, habe es sich gezeigt, daß ihr am Hinterfuß ein Stückchen Fleisch fehlte, gerade so groß wie jener Bissen, den der Knecht in der Nacht genossen hatte. Die Kuh war also geschlachtet und wieder belebt worden.

Wir befinden uns hier auf sehr bekanntem Sagenboden. Ein Tiroler gieng einmal auf den Sonnenberg jagen und kam, als die Nacht einbrach, auf eine Alpe. In der Hütte bemerkte er Licht: großmächtige Kerle saßen beim Feuer, sotten ein Rind, steckten dann die Knochen zusammen und ließen das wiederbelebte Tier laufen. Als er neugierig näher trat, glotzten ihn zwei ungeheure Augen an, er rannte davon und hörte hinter sich drohenden Zuruf (Zingerle S. 11 Nr. 14). Im kärntischen Lesachtale berichtet man Ähnliches von der Wilden Jagd; diese zieht in ein Dorf ein und lagert sich, aus dem nächsten Stall wird ein Ochse gezogen, geschlachtet, verzehrt, man legt die Knochen in die Haut, peitscht diese mit Ruten, und das Tier steht wieder auf; freilich am nächsten Tage stand es verdorrt im Stalle (Wolfs Zeitschr. 3, 34). Auf dem Freiburger Moléson kommt ein Jäger Nachts in eine verlassene Sennhütte, wird von seltsam aussehenden Leuten zum Mahl eingeladen und genießt ein Stückchen Fleisch; andern Tages erfährt er zu Hause, einer Kuh im Stall fehle eben ein solches Stück

am Schenkel (Rochholz, Schweizersagen 1, 385). Ähnlich ist eine tiroler Sage. Ein von der Nacht überfallener Geiger sieht gespenstiges Volk in die Alphütte einziehen und eine mitgebrachte Kuh schlachten und nimmt Teil am Mahle, worauf jene samt der wiederbelebten Kuh abziehen; am andern Tage stellte sich heraus, daß irgendwo in einem Stalle über Nacht eine Kuh schrecklich abgemagert sei (Zingerle S. 10 Nr. 13). In Solothurn hausten einst Zwerge in einer Felshöhle, welche dem benachbarten Hof Segen brachten, aber sich dadurch bezahlt machten, daß sie jede Nacht einer andern Kuh des Bauern ein Stück Fleisch aus dem Leibe schnitten; das schadete übrigens den Tieren nicht, vielmehr gediehen sie trefflich (Rochholz, Naturmythen S. 123).

Dieser letzterwähnte Zug erinnert daran, daß die Seligen Fräulein, die den Wohlstand eines Hofgutes segnen, von der Milch zu naschen pflegen, die aber hiedurch nicht gemindert, sondern gemehrt wird (oben 2, 36). Die mythische Grundlage des Milchnaschens fanden wir (2, 37) in der Gier des Alps, zu schmatzen und zu schlecken, die ja auch darin ihren Ausdruck findet, daß er den Menschen das Blut aussaugt, die Milch aus den Kinderbrüstchen und aus den Tiereutern zieht. Auch das Verzehren der Kuh wird daher Ausdruck für eine Alpquälerei sein. Die bekannte Vorstellung, daß der Alp die Stalltiere reite, hat sich in zwei Formen entfaltet: entweder geschieht der Ritt im Stalle selbst, oder das Tier wird von der wilden Jagd entführt und steht andern Morgens abgemattet wieder im Stall; ganz ähnlich sehen wir in diesen Sagen ein Schwanken zwischen zwei Auffassungen: entweder findet die Tötung und Wiederbelebung im Stalle statt, oder wird das Tier an einen fernen Ort entführt und wieder zurückgebracht. Das Reiten der Pferde und das Schlachten der Kühe werden also mythisch gleichwertige Vorstellungen sein, aber verschieden gestaltet nach der Verschiedenheit beider Tierarten.

Nun muß aber Alles, was man Tieren durch den Alp widerfahren läßt, übertragen sein aus der menschlichen Erfahrung: Erschöpfungszustände der Stalltiere, deren Ursache rätselhaft war, schrieb man dem nemlichen Alp zu, dessen Peinigungen der Mensch an seinem eigenen Leibe spürte. Daraus folgt denn, daß es Sagen müsse gegeben haben, wornach *Menschen*, wie vorhin die Kühe, getötet und wiederbelebt wurden, und zweitens, daß überhaupt die Angriffe des Alps als Angriffe auf das *Leben* vorgestellt wurden. Bezüglich des letzteren Punktes brauchen wir bloß auf die mit einer Sichel bewaffneten Feld-

lure zu verweisen, oder auf die Sage vom Mühlknappen, den die Katzen oder Bären zu töten suchen, und es ist leicht zu begreifen, daß man den fürchterlichen Alptraum und das Erwachen aus demselben als ein Sterben und eine Rückkehr zum Leben schilderte. In der Tat hat uns das Kapitel über die Erlösungssagen gezeigt, wie in Märchen vielfach das stumme Erdulden der Alpqual dahin gesteigert ist, daß der Held, ohne aufzuschreien, sich zerstückeln läßt und von der Prinzessin wieder belebt wird. Aber auch Sagen gibt es, welche völlig der von der geschlachteten Kuh gleichen, jedoch an Stelle der Kuh einen Menschen setzen.

Ein Mädchen legte sich im Walde nieder und schlief ein, da kamen Hexen, töteten und kochten sie und hielten ein Mahl. Der Geliebte des Mädchens kam dazu und wurde zum Mithalten aufgefordert, aber da ihn grauste, steckte er die dargebotene Rippe heimlich ein. Als nun die Hexen die Knochen in die Haut sammelten und die Rippe vermißt ward, schnitzten sie eine solche aus Ulmenholz, setzten ihr diese ein und riefen sie ins Leben zurück. Fortan war das zuvor blühende Mädchen mager und elend (Schneller, Märchen und Sagen aus Welschtirol S. 21 f.). Daß der Überfall das schlafende Mädchen trifft, weist deutlich auf die Traumsituation. Zwei ähnliche Sagen berichtet Zingerle S. 337 f. Nr. 586. 587; in ihnen hat die Weiterbildung stattgefunden, daß die von den Hexen zerstückelte Dirne selbst eine der Ihrigen ist und wegen irgend eines Vergehens Gericht über sie gehalten wird. Damit aber verschob sich der ursprüngliche Gesichtspunkt, der Geliebte war nun einer Lorin Bräutigam, und die Erzählung glitt hinüber in das Schema von der Mahrtenehe: wie diese Ehe nur dauert, solange das verhängnisvolle Wort nicht gesprochen wird, so soll nach einem Beschluß des Hexenrates das künstliche Leben der mit einer hölzernen Rippe Ausgestatteten nur so lange währen, bis Jemand sie die erlene Hexe oder die Haselhexe nennt; als der Lauscher von seiner unheilvollen Kenntnis Gebrauch macht, stürzt jene entseelt zu Boden. In dem Märchen von Eisenlaci, auf das wir in anderem Zusammenhang zurückkommen werden, ist der Zug gleichfalls angebracht: von des zerstückelten Helden Gliedern ist die rechte Schulter verloren gegangen, und der Schlangenkönig setzt ihm eine aus Gold und Elfenbein ein (Mailáth 2, 195 = Stier-Erdélyi S. 107). Schon die Griechen aber müssen den Mythus gekannt haben, denn sie verwendeten ihn in der Schilderung der Frevel von Tantalus' Geschlecht,

und zwar wird der Ahnherr selbst zum Träger der Fabel gemacht, welche erzählt, Tantalus habe den Göttern seinen eigenen Sohn Pelops zum Mahle vorgesetzt, von ihnen sei aber der Knabe wiederbelebt und, weil die Schulter fehlte, mit einer aus Elfenbein versehen worden.

Die Sage von der getöteten und wiederbelebten Kuh ist also eine Nachbildung der Sage vom getöteten und wiederbelebten Menschen, eine Alpsage; und deshalb fügt sie sich auch durchaus passend in die Erzählung von der den Geistern entführten Kuh ein. Diese Erzählung selbst ist ja, wie der ganze Zusammenhang unsrer Besprechung lehrt, eine Alpsage, und es hat nichts Auffallendes, wenn die Geister ihre Alpnatur nicht bloß als Verfolger des kühnen Sterblichen, sondern auch als Verzehrer der Kuh betätigen. Obschon wir aber die Sage von der auferweckten Kuh der inneren Chronologie nach für jünger halten müssen als die Pelopsformel vom wiedererweckten Menschen, ist sie äußerlich weit älter bezeugt als die letztere. Im Rigveda wird öfter auf einen Mythus angespielt, wornach die Ribhus die getötete Opferkuh wieder ins Leben riefen (vgl. Mannhardt, Germ. Mythen S. 42). Daß die Ribhus etymologisch zu unsern Elben zu stellen seien, wiewohl mit anderer Ableitung, als sie Kuhn versuchte, wird im Schlußabschnitte dieses Buches besprochen werden. In jenem altindischen Mythus werden wir unsre Alpsage wiederfinden dürfen, wenn auch unverkennbar die Hymnen eine Neigung verraten, den Vorgang symbolisch zu vertiefen; namentlich ist wahrzunehmen, daß in Anknüpfung an das Belebungswunder die Gesamtauffassung der Ribhus, der „Geschickten", nach der Seite einer wunderbaren Künstlerschaft gewendet wird. Bei der großen Bedeutung, welche die indische Mythologie der Wolke leiht, ist es wohl möglich, daß man schon sehr frühe in der Sage von der wiederbelebten Kuh einen Bezug auf die Wolkenkuh vermutet hat; aber ihr ursprünglicher Sinn ist das nicht, und wenn Kuhn in Haut und Knochen des geschlachteten Tieres den dunklen Nachthimmel und die Sterne wiedererkennen will (Zeitschr. f. deutsche Philol. 1, 116), so ist sehr fraglich, ob hieran vor Alters irgendwer gedacht habe, denn die Wichtigkeit von Haut und Knochen für die Wiederbelebung war dem Inder aus seinen Bestattungsgebräuchen gar wohl bekannt, und er wird sie auch in der Ribhusage für etwas Selbstverständliches genommen haben (vgl. Mannhardt in der Zeitschr. f. deutsche Mythologie 4, 425).

Über den uralten Glauben, dem „das Knochengerüst als Sitz des

Lebens galt und in weiterer Folge als Mittel zum Wiederaufleben", sei auf den Abschnitt „der Knochencultus" bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 219 ff. verwiesen; insbesondere dient, was daselbst über den „Ersatzknochen" gesagt ist, zur Erläuterung der Sagen von der eingesetzten Rippe oder dem Schulterblatt der Pelopsformel: das Knochengerüste muß vollständig sein, damit die Wiedererweckung zu vollem Leben möglich sei. Grundlage und Kern der in Rede stehenden Mythen ist die Auffassung des Alptraums und des Erwachens daraus als Sterben und Auferstehung, gerade wie in den vorhin erwähnten Märchen; ihre besondere Physiognomie aber hat die Sagengruppe dadurch erhalten, daß der Vorgang der Wiederbelebung realistisch ausgemalt ist nach den Sätzen eines in graue Vorzeit zurückreichenden Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode — eines Glaubens, dessen Hauptstütze vermutlich diejenige Form des Alpmythus gewesen ist, welche in den Zügen des Alps die von Verstorbenen erkannte. Das hohe Alter dieser eigentümlichen Combination erhellt daraus, daß sie vor Jahrtausenden schon in Indien losgelöst von ihrem Mutterboden, der Alptraumsage, eine symbolisierende Umdeutung erfuhr, in Griechenland aber zum beliebig verwendbaren poetischen Stoff geworden war.

Eine Eigentümlichkeit der Sagen vom geraubten Melkstuhl ist noch kurz zu berühren, weil sie abermals auf den Ursprung aus dem Vorstellungskreis vom Alptraum weist. Der kühne Entführer nimmt nemlich auf seinen gefährlichen Gang allerhand Schutzmittel mit, ein Messer, oder Stahl und Stein, oder einen Hund, eine Katze 2c., und regelmäßig rufen die Geister: hättest du nicht das und das bei dir, so sollte es dir schlimm ergehen. Wer diesen einen Zug durch die verschiedenen Sagensammlungen hindurch verfolgen wollte, würde schon unter dem bloßen Gesichtspunkt der Sagengeographie zu eigentümlichen Ergebnissen gelangen. Auch würde es nicht schwer fallen, für die einzelnen Schutzmittel wider „Geister" Parallelen aufzufinden in dem Arsenal von Geräten, die zur Abwehr des Alps dienen. Weniger leicht dürfte das in Betreff der Tiere fallen, und es scheinen hier allerlei Verschiebungen vorgekommen zu sein.

Meistens werden Hund und Katze genannt, aber man sollte eher an den Hahn denken als den Verscheucher der Traumgespenster (vgl. 1, 9 ff.); in der Symbolik des Rechtes sind Hund und Hahn verbunden (Panzer 2, 472), gerade wie in der zoroastrischen Religion

Hund und Hahn zusammen genannt werden als Streiter wider lurische Wesen (Hehn, Culturpfl.[2] S. 277 f.). Wahrscheinlich ist diese Koppelung beider Tiere mit dem Hahn selber aus dessen eranischer Heimat um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends nach Deutschland eingeführt worden; vorher mag in den Alpmythen das Morgenlied der Waldvögel dem bösen Traum ein Ziel gesetzt haben. Dazu kommt, daß anderwärts gegen den drückenden Alp der Schutz eines schwarzen Bockes empfohlen wird (Birlinger 1, 306 Nr. 491) oder eines schwarzen Schafes (Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 99 Nr. 18; vgl. ebd. S. 103 Nr. 103, 3); ein von der Habergeiß Verfolgter birgt sich hinter einem weißen Widder (Zingerle, Sitten S. 81 Nr. 674); im norwegischen Märchen versteckt sich ein vom Trollweib verfolgtes Mädchen in der Wolle eines Bockes und hinter dem Euter einer Kuh (Asbj. und Moe 1, 106). Der Hund könnte gleichwohl alt und echt sein; ein Scheltwort der Hexen wider die Kirchenglocken ist „bellende Hunde", und vermittelst einer Untersuchung, für welche uns der Raum mangelt, würde sich zeigen lassen, daß manche Glockensage eine ältere Rüdensage voraussetzt. Für die Frage, welches Tier vor Zeiten statt der Katze genannt worden sei, möchte vielleicht eine, wie es scheint, besonders altertümliche Graubündner Version in Betracht kommen (Jecklin 3, 164 ff.). Hier nimmt der Verwegene eine brennende Kerze, einen Hahn und ein Kind unter zwei Jahren mit sich. So sehr die Beteiligung des Hahns zu dem vorhin Gesagten stimmt, und so bekannt die Geister abwehrende Macht der Kerze ist, die z. B. an Kinderwiegen brennt, damit keine Vertauschung stattfinde, so seltsam ist die Erwähnung des Kindes, denn Kinder bedürfen ja selbst des Schutzes vor bösen Geistern. Es muß ein Mißverständnis zu Grunde liegen. Die Hexe sagt nemlich zu dem kühnen Gaste: „Hättist du nit Muaß-Ratza, hättist du nit Hahna-Chratza, hättist du nit Fürli heiß . . .". Unter Muaß-Ratza soll nun ein noch Mus essendes Kind zu verstehen sein; doch vermutlich war ursprünglich ein mûsratz, d. i. ein Mäuse fangender Ratz gemeint, nemlich ein Iltis, denn er führt auch die Namen Ratz, Stinkratz. Ähnlich heißt die Katze mûshunt. Zu vergleichen wäre noch Panzer 2, 151. 472 f.

45. Menschenfressersagen.

Scheinbar haben wir uns weit von der Polyphemsage entfernt. Allein es kam darauf an, zu zeigen, wie aus der unzweifelhaften Alptraumsage sich solche Formen hervorgebildet haben, welche statt vom Besuch des Lurs in der Behausung des Menschen umgekehrt von einem Besuche erzählen, den der waghalsige Mensch in der Elfenwohnung macht. Fast nirgends, wenn wir die jütischen Ellekvinder ausnehmen, hat sich uns dabei der Alp als Buhlgeist gezeigt; vielmehr ist der Nachdruck darauf gelegt, daß es lebensgefährlich sei, mit ihm zu tun zu haben: mit genauer Not entrinnt der Mensch dem Verfolger. Aus den Sagen vom getöteten und wiederbelebten Tier oder Menschen war zu lernen, wie von der Auffassung der Alpqual als Erwürgung und Zerstückelung ein Schritt hinüberführt zu der erweiterten Gestalt, welche zwischen Tod und Belebung das grausige Mahl einfügt: die Alpqual ist als Menschenfresserei dargestellt. Daraus erklärt sich eine Fassung der Selbtansage, worin der Mensch nicht bloß wie im Mühlknappenabenteuer getötet, sondern wie in der Geschichte von der Bregostana (oben 2, 36 f.) gefressen werden soll.

Ein Mann aus dem Oberinntal gieng in den Bergwald, Kienholz zu spalten. Eine Fänggin gesellte sich zu ihm und fragte nach seinem Namen, und er versetzte: Saltton. Die Fänggin sprach freudig: Jetzt bekomm' ich einmal Menschenfleisch, das soll mir schmecken. Er aber meinte, sie werde ihn doch nicht roh fressen wollen, und gab ihr Anleitung, das Brennholz herrichten zu helfen. Dabei zwängte er sie in die Spalte, sie schrie um Hilfe, als aber der herbeieilende Waldmann erfuhr, Saltton sei der Schuldige, zog er scheltend ab mit den Worten: saltton, saltg'litten (Zingerle S. 95 Nr. 147). Wenn anderwärts der Zweck des Einklemmens, Verbrennens u. dgl. ist, den lästigen Frager sich vom Halse zu schaffen oder (bei den Ellekvindern) den buhlerischen Anträgen zu entgehen, hier aber das Leben in Gefahr steht, so sind das lauter mythisch gleichwertige Momente, die alle nur die Heimsuchung durch den Alp ausdrücken. Verbunden sahen wir die Frage- und die Buhlscene bei der wendischen Serpolnica; die Buhl- und Mordabsicht verknüpft zeigt sich uns in einem weitverbreiteten Märchen.

Eine Schar von Brüdern gelangt ins Haus des Menschenfressers. Dieser legt sie seinen Töchtern bei und will in der Nacht die

Bräutigame ermorden, aber der kluge Jüngste weiß es einzurichten, daß jener seine eigenen Töchter umbringt, während die Brüder entrinnen. Als Probe diene das isländische Märchen von den Königssöhnen, die im Walde vom Ungewitter überrascht sich in eine Höhle flüchten und von der dort hausenden Riesin freundlich aufgenommen werden. Einen nimmt sie zu sich ins Bett, die andern legt sie zu ihren elf Töchtern. Als alle zu schlafen schienen, erhob sie sich, machte Licht und nahm ihr großes Messer zur Hand. Vorher aber hatten die Königssöhne, die bei den jungen Riesinnen schliefen, diesen die Haare abgeschnitten, ihre Hauben sich selbst aufgesetzt und den Platz im Bette mit ihnen gewechselt. So kam es, daß die Riesin ihre Töchter umbrachte; als sie ihrem eigenen Bettgenossen den Kopf abschneiden wollte, fielen alle zwölf Brüder über sie her und töteten sie (Poestion, Isl. Märch. S. 297 Nr. 36). Gewöhnlich ist der Verlauf nicht der, daß die Riesin oder Hexe getötet wird; sie rächt sich vielmehr, indem sie zu veranstalten weiß, daß der kluge Jüngste wiederholt zu ihr zurückkehrt, doch gelingt es ihr nicht, ihn zu verderben, und schließlich entführt er noch die einzige überlebende Tochter (vgl. Wollner bei Leskien-Brugmann S. 526 ff.). Anders lautet die Fortsetzung des isländischen Märchens. Statt von einer überlebenden Tochter ist von einer geraubten menschlichen Prinzessin die Rede, welche sich bei der Riesin aufhält und den zwölf Prinzen Anleitung gibt, sich auf die vorhin beschriebene Weise der Trollinnen zu entledigen. Die sterbende Riesin legt daher auf sie den Fluch, einer Danaide gleich beständig Wasser aus einem Brunnen in den andern schöpfen zu müssen. Auch auf die zwölf Brüder legt sie einen Fluch, und es wird damit ein Thema angesponnen ähnlich dem von den sieben Raben (Grimm Nr. 25); da hiebei kein kluger Jüngster mehr übrig bleibt, muß eine ihm entsprechende Figur neu eingeführt werden in der Person eines armen Häuslersohnes Thorstein, der beide Verwünschungen löst und schließlich die Königstochter heiratet.

Ohne uns auf eine Begründung im Einzelnen einzulassen, stellen wir eine ältere Form auf, wornach die zwölf Brüder keine Prinzen waren, statt der Königstochter die jüngste Riesentochter genannt ward und Thorstein die Stelle des klugen Jüngsten einnahm. Dann war die Fabel diese: Zwölf Freier sollen in der Brautnacht getötet werden; eine der lurischen Bräute aber übt Verrat an ihren Schwestern und ihrer Mutter, damit den Jünglingen das Leben erhalten werde,

und wird von der sterbenden Mutter zum ewigen Wasserschöpfen (einer richtigen Alphantierung, wie wir 1, 288 gesehen haben) verwünscht; die Fortsetzung hätte dann berichtet, wie es dem klugen Jüngsten gelang, sie von ihrer Danaidenarbeit zu erlösen. Es wäre möglich, daß ein Märchen dieses Inhalts dem höfischen Sänger bekannt war, der die Gestalt der Hypermnestra in die Danaidensage einführte (vgl. 1, 292).

Die in Deutschland gangbare Fassung unsres Märchens, worin der kluge Jüngste den Namen des kleinen Däumlings führt, hat jenen wichtigen Zug, daß die Brüder Brautnacht halten, schamhaft verhüllt. Der ganze für die Geschichte der erzählenden Dichtung bedeutsame Märchentypus wird uns weiter unten ausgiebig beschäftigen. Deshalb verweilen wir hier nicht länger dabei und heben nur hervor, wie die Buhl- und die Mordgier des Alps auf verschiedene Persönlichkeiten verteilt ist, auf den Menschenfresser und seine Töchter. Je weiter der Abstand ist von der alten, einfachen Alptraumsage, je mehr die Erzählungen als poetische Stoffe, deren Herkunft in Vergessenheit geriet, einer mannichfaltigen dichterischen Umbildung anheimfallen, desto weniger sind wir berechtigt, in ihnen eine mythische Bedeutung zu suchen; Motive, deren mythischer Gehalt sich uns auf einer früheren Entwicklungsstufe erschloß, tauchen auf einer späteren wiederum auf, in neuen, oft überraschend glücklichen Verflechtungen, aber es sind keine mythischen Motive mehr, sondern rein poetische: was vordem dichterischer Ausdruck einer Erfahrung war, seine Berechtigung eben in dieser Erfahrung hatte, stellt sich nunmehr in den Dienst der Lust zu fabulieren und hat Geltung als allbekannter, zum Inventar gehöriger Zug. Hatten die mythischen Sagen gern bestimmte Zeiten eingehalten, welche (als Schlafzeiten der Menschen) dem Alp zugehörten, sei es die Mittagsstunde, die im Freien gefährlich wird, sei es die Nacht, so bindet sich das Märchen nicht mehr daran: sein Menschenfresser ist jederzeit sichtbar; was er mit dem Feldlur gemein hat, ist bloß noch das Messer, mit dem er die Hälse abschneidet; und die alte Spukhaftigkeit, das schleichende Gespensterwesen ist ersetzt durch eine plumpe Wildheit, die unheimliche Geistergeschichte wird zum gefährlichen Abenteuer im Elfenlande.

Wo mit Rücksicht auf die kindliche Zuhörerschaft die empusische Bedeutung der Riesentöchter verschwiegen wird, da mögen diese überhaupt in Wegfall kommen, zumal wenn die Helden des Abenteuers

aus Jünglingen zu Kindern herabgesetzt sind. Sieben Knaben hatten sich im Walde verirrt und gelangten zum Hause des Menschenfressers, der gerade nicht daheim war; seine Frau nahm die Kleinen liebreich auf und verbarg sie. Bald kam der Wilde nach Hause, witterte Menschenfleisch, zog zwei Knaben aus dem Versteck hervor und verzehrte sie; auch sein Weib fraß er auf, weil sie die Anwesenheit der Kinder abgeleugnet hatte. Am andern Morgen zog er wieder einen Knaben hervor und fragte ihn, ob er Läuse suchen könne; dieser sagte Ja und kraute den Riesen so lange, bis er eingeschlafen war, nahm dann ein breites Schwert von der Wand, hieb dem Riesen den Kopf ab, befreite seine Brüder und nahm alle Schätze des Menschenfressers als Beute mit (Jecklin 1, 126).

Die Zahl der Brüder wird verschieden angegeben. Das Ursprüngliche dürfte die Siebenzahl sein, der kluge Jüngste deutet darauf, daß er in dem 1, 273 ausgeführten Sinne ein Siebenter war, gegeschickt, durch elbische Begabung die Lure zu überlisten, ähnlich wie in den Märchen vom Bärensohn die gewaltige Stärke des Elbensiegers auf seiner elbischen Abkunft beruht. Den älteren Brüdern, die ihre Bräutigamsrolle eingebüßt hatten, galt es eine neue Aufgabe zuzuweisen, und diese besteht darin, daß sie das dem Haupthelden drohende Schicksal, gefressen zu werden, illustrieren müssen, sie dienen der epischen Spannung. Ob es notwendig sei, die vollere Form mit den Riesentöchtern als die ältere anzunehmen, lassen wir dahin gestellt; das Verhältnis mag ebensowohl das umgekehrte sein.

Eine leichte Änderung ist es, wenn statt der Brüder ein Herr mit seinen Dienern gesetzt wird. Auf der Fahrt nach Palästina gelangte ein tirolischer Graf in das Land der „Uennangger", welche bloß einen Fuß, eine Hand und ein Auge besaßen. Die Einfüßer schleppten ihn und seine zwei Diener in ihre Höhle, schlachteten und verzehrten den einen Diener, welcher der fetteste war, und giengen ihrer Wege, nachdem sie als Wächter ein krankes Weib und einen Mann zurückgelassen hatten. Der Mann verfiel in einen Verdauungsschlaf, und der Graf eilte mit seinem Diener ans Meer zu seinem Schiffe. Das kranke Weib lief ihnen nach und wollte das Fahrzeug zurückhalten; aber der Graf zog sein Schwert, und die Hand rollte ins Schiff (Zingerle Sagen S. 96 Nr. 148). Wir erkennen hier deutlich ältere Motive: Einbein als Verfolger ist uns schon geläufig, und ebenso die abgehauene Hand, z. B. die des Wassermanns, der

in den Kessel greift, oder die der Bregostana. Zu dem, was 2, 79 über die Uennanggen gesagt worden ist, muß aber noch beigefügt werden, daß auch anderwärts Elfe als „halbe Menschen" geschildert werden, mit nur einem Auge, Bein u. s. f.; das Drachenweib in dem russischen Märchen Hans Katzensohn ist „nur eine Hälfte" (Bertram, Sagen vom Ladogasee S. 28), und wie sie ganz wird, sobald der Held ihr ein Geschenk gibt, so verdoppelt sich der „halbe Mann" im griechischen Märchen vom starken Hans, sobald dieser ihn entzwei haut (Hahn 2, 260). Man könnte daran denken, daß der Alp einen hohlen Rücken hat gleich einem Troge; aber der letztgenannte „halbe Mann" entspricht dem russischen Koschtschei, also jenen Märchenfiguren, die ihre Seele nicht im Leibe, sondern an einem sichern Orte haben, und so könnte die hälftige Gestalt auf einem Mißverständnis beruhen. Wie dem nun sei — halten wir die Uennanggensage zu dem vorhin erzählten Märchen, so sehen wir, daß in beiden die Rettung am Abhauen hängt, hier der Hand, dort des Kopfes. Wäre statt des Schwertes ein Sengepfahl genannt wie in den Ellekvindersagen, und büßte der Els statt Kopf oder Hand das Auge ein, so träte die ohnehin schon merkliche Ähnlichkeit der Umrisse mit denen von Odysseus' Abenteuer in der Kyklopenhöhle noch deutlicher hervor.

Das Märchen wird aber noch in anderer Fassung erzählt. Ein Hüne schleppt drei Schwestern nach seinem Hause, zwei davon sperrt er zum Mästen in den Stall, die dritte soll später den Riesen heiraten. Als die zwei gebraten werden sollen, überlisten die Schwestern das Riesenweib, schieben es in den Backofen und entfliehen. Ein mitleidiger alter Mann gibt ihnen eine Nadel, eine Glasscherbe und ein Fläschchen Wasser. Als der Riese ihnen nachsetzt, werfen sie die Nadel hinter sich, da besteckt sich die Straße ganz mit Nadeln, über welche der Feind nur mit Mühe den Übergang findet; ebenso wird aus der einen Scherbe ein ganzer Wald voll schneidender Splitter. Das Wasser endlich schwillt ausgeschüttet zum Strome, worin der Hüne beinah ertrinkt; er ruft nemlich den Mädchen die Frage zu, wie sie da hinübergekommen seien, und hängt sich auf ihr lügnerisches Vorgeben einen Stein um den Hals, der ihn übers Wasser tragen soll. Mit genauer Not dem Tod entgangen wirft er in seiner Wut den Mädchen drei Donnerkeile nach, die aber machtlos an der Grenze des Hünenreiches niederfallen, über welche die Flüchtlinge schon entkommen sind (Haltrich, Siebenbürg. Märch.[3] S. 162 ff. Nr. 38,

früher 37). Der Grenze des Hünenreiches entspricht in den früher besprochenen Sagen der Waldsaum, die Flurgrenze, der Dachtrauf; in Verfolgungssagen pflegt sonst der Geist mit der Hand wider die Tür zu schlagen, daß die Spur sich abdrückt, oder er wirft ein Beil (oben 2, 77) u. dgl. nach: wenn hier Donnerkeile genannt sind, so stammen sie aus dem meteorischen Arsenal, das ja den Luren zur Verfügung steht. Polyphem schleudert Felsblöcke. Die weggeworfenen Gegenstände haben den Zweck, den Verfolger aufzuhalten, wie anderwärts die weggeworfenen Kleidungsstücke, die er zerreißen muß, eh er weiter nachsetzen darf. Es schien sich oben 2, 76 die Wahrscheinlichkeit zu ergeben eines Zusammenhangs zwischen dem Hinwerfen der Kleider und dem Festbannen des nächtlichen Alps; hier nun liegt ein ganz analoges Verhältnis vor: die Nadel gemahnt an diejenige, welche man in das Sitzbrett des Stuhles steckt, um den Alp festzuspießen, die schneidende Scherbe an die Hechel und anderes Spitze und Scharfe, das man vor die Brust hält, um während des Schlafes gegen den Incubus gesichert zu sein (ähnlicher Weise vertreten bei Basile Nr. 12 und Schneller Nr. 21 Glasscherben die Stelle von Messern u. dgl. in einem Märchen, dessen Literatur bei Hertz, Spielmannsbuch S. 331 und Köhler in Warnkes Marie de France S. LXXXVIII verzeichnet ist), auch das Wasser haben wir als Schutzmittel wider Alp und Lur kennen gelernt — aber das Märchen begnügt sich nicht mit der Symbolik dieser Vorkehrungen, es macht die Kraft der Talismane anschaulich, indem es sie vertausendfacht, ersetzt das Amulett durch ein Lurod. Der Geber dieser Wunschdinge, der als lurisches, aber gütiges Wesen zu denken ist, stellt ohne Motivierung zur rechten Zeit sich ein, nur insofern angemeldet, als ein vielgebrauchtes Schema solcher Geschichten einen klugen Ratgeber vorrätig hat, der, wie Chiron dem Peleus, Anleitung gibt zur Bewältigung des Laurings.

Die Episode, welche den Hünen mit einem Stein um den Hals durch das Wasser schwimmend zeigt, ist entlehnt aus einem aufs nächste verwandten Typus. Zwei Knaben verirren sich zur Höhle des Riesen, werden von der Frau versteckt, vom heimkehrenden Menschenfresser gewittert, aber nicht sofort geschlachtet, weil der Riese erst einem Bock nachgeht, der sich verstiegen hat. Inzwischen verhilft das Weib den Knaben zur Flucht, auf welcher sie später der Riese verfolgt. Als er die Kinder jenseits eines Wildbaches erblickt, fragt er sie schmeichelnd, wie sie hinübergekommen seien; sie verweisen ihn auf

eine weit entfernte Brücke und gewinnen so wieder Vorsprung. Ähnlich nachher bei einer Dornhecke. Schließlich bei einem Teich: hier sagen die Knaben, sie hätten sich einen Stein um den Hals gebunden und seien mit dessen Hilfe herübergeschwommen; der Riese will es nachmachen und ertrinkt (Alpenburg, Mythen S. 25 ff.). Die zweimalige Erwähnung des Wassers (als Bach und als Teich) verrät, daß die Dreiheit der Hindernisse eine ungeschickte Erweiterung ist: ursprünglich war nur von einem Gewässer die Rede, wie in folgender Variante: Ein verirrtes Kind wird vom Wilden Mann in sein Haus geschleppt und muß daselbst die Stuben rein halten; eine davon darf es nicht betreten. Als es dennoch hineingeht, findet es einen goldenen Wagen mit goldenem Bock bespannt, steigt auf und fährt davon. Der Wilde verfolgt es, das Kind springt auf den Rat von Heumähdern aus dem Wagen, der weiter fährt, und versteckt sich, die Mähder aber sagen dem Riesen, es sei mit einem Stein um den Hals über den Bach geschwommen. Der Riese will es auch so machen und ertrinkt (Zingerle, Sagen S. 84 Nr. 132). Die Mähder gemahnen an die Jäterinnen oben 1, 5, welche den Wilden Mann von der Verfolgung des Saligen Fräuleins abzuhalten suchen, und in der Tat zeigt eine holsteinische Variante (Müllenhoff S. 447 f. Nr. 18) an dieser Stelle das nemliche auf „des Flachses Qual" beruhende Gespräch, wie es dort bei Alpenburg, Mythen S. 31 sich findet. Anders besetzt ist die Beschützerrolle in einer dritten Fassung. Ein verirrtes Büblein gerät in die Gewalt von Fängginnen, welche es mästen; als es fett genug ist, geht die eine fort, die Nachbarinnen zum Schmause zu laden, die andre aber, welche Wache halten soll, nimmt das Erbieten des Knaben, sie zu lausen, an und wird von ihm durch einen Schlag auf den Kopf betäubt. Das Kind entflieht, wird von seinem Schutzengel über den hemmenden Bach gehoben und ruft den nachsetzenden Fängginnen zu, es sei auf einem Brettlein herübergeschwommen. Die Wilden Weiber lassen sich betören und kommen im Wasser um (Zingerle, Märchen 2, 51 ff.). Daß die Verwandten zum Schmause geladen werden, begegnet auch in dem Hänsel- und Gretel-Märchen bei Cavallius und Stephens S. 18 und in der Gruppe Fitchers Vogel (Grimm, Märchen Nr. 46); die letztere Gruppe, zu welcher auch Blaubart gehört, enthält das verbotene Zimmer, dessen die zweite dieser Erzählungen gedenkt.

Der Schlag auf den Kopf entspricht dem Kopfabhauen in der

graubündischen Fassung S. 90. Von dieser unterscheiden sich die übrigen dadurch, daß sie noch von Flucht und Verfolgung berichten. Dabei ist von Wichtigkeit der Bock und der Stein um den Hals, sowie das Wasser, das der Verfolgung ein Ziel setzt. Es ist dies nicht das zauberisch erzeugte Lurod-Wasser, von welchem vorhin S. 92 die Rede war, sondern natürliches Wasser, aber vermöge der Symbolik des Volksglaubens als abwehrend gedacht und der „Grenze des Hünenreiches" in dem siebenbürgischen Märchen, der Flurgrenze in den Ellekvindersagen 2c. entsprechend (vgl. über diesen doppelten Bezug 1, 197. 257). Der Stein um den Hals erfordert noch eine besondere Erörterung.

Es ist ein schöner Zug der Volkssage, daß sie bezüglich des Verkehrs zwischen der Menschen- und der Geisterwelt die völkerrechtliche Bestimmung kennt: wen seine Pflicht in den Bereich der Geistermacht führt, dem tut diese nichts zu Leide. Einem Knaben, der den vergessenen Melkstuhl holen mußte, schenkten die Lure die Gabe des Jauchzens; den Sennen aber, der später auch kam, in der Absicht das Jodeln zu lernen, zerrissen sie, „weil er *ohne Not* hieher gekommen" (Lütolf S. 458). In der Variante Jecklin 1, 44 sagen sie zum Sennen: dich hat Niemand geheißen, und zerreißen ihn. Ein Mädchen, das in den Zwölften über Feld geschickt ward, verkroch sich unter den Kessel, den sie zu tragen hatte, denn sie hörte den Herodis mit seinen Hunden kommen; der fragt sie, ob sie es tun müssen oder wollen, und da sie sagt: müssen, entgegnet er: so sollst du für diesmal ungeschädigt von dannen ziehen (Kuhn 1, 3 Nr. 4). Zu Feldkirch will eine Magd in der Frühe Feuer machen, kann aber Stahl und Stein nicht finden; da sie im Rathaus Licht wahrnimmt, geht sie hinüber, findet aber voll Entsetzen das Nachtvolk; man gibt ihr Feuer mit dem Bemerken: wüßten wir nicht, daß du *notnagel* wärest, würdest du zu Sonnenstäubchen zermalmt (Vonbun, Beitr. S. 10 Anm.). Die zweite Hälfte dieses merkwürdigen Adjectivs notnagel (d. i. notgedrungen, vgl. bair. notnigel ein Notbedrängter; Wurzel nek wie in lat. obnoxius) scheint in grammatischem Wechsel zu stehen mit nâhe und durch dieses (vgl. Zeitschr. f. deutsch. Altert. 13, 575) in Verwandtschaft mit genau; da das letztere die nemliche Wurzel wie nôt zu enthalten scheint, so böte der Ausdruck einen Fingerzeig für die Etymologie von Not. So uraltertümlich er klingt, so wenig wissen wir zu sagen, ob der Grundsatz, ehhafte Not sei bei den Luren eine

Entschuldigung, für alt oder jung gelten müsse; doch erinnere ich mich aus russischen Märchen (z. B. Afan. 8, 37) der formelhaften Frage an den Helden, ob er aus freien Stücken komme oder in Auftrag. Die Stellen verdienten gesammelt zu werden, denn falls sich fände, daß sie der Notnagel-Formel unsrer Sagen entsprächen, so würde das für ein hohes Alter zeugen. Daß aber der Schutz des guten Gewissens nicht für ausreichend befunden ward, zeigen die anderen Fassungen der Melkstuhlgeschichte, welche eine ganze Reihe von Schutzmitteln angeben, mit denen man sich zum Gang ins Geisterhaus ausrüstet. Dem, was hierüber am Schluß des vorigen Abschnittes (2, 86) gesagt ward, ist hier noch Einiges hinzuzufügen.

Da das Brot durch eingebackenen Kümmel gegen diebische Elbe geschützt werden muß, so nimmt Wunder, daß Brot unter jenen Schutzmitteln genannt wird (Rochholz, Schweizersagen 1, 385) und zwar besonders Agathenbrot (vgl. hiezu Birlinger 1, 286 Nr. 448). Weit ab vom Hochgebirge, in Zell bei Würzburg, findet sich eine Variante des Melkstuhltypus: ein Mädchen wettet, bei Nacht in einem alten Turm ein Hühnernest ausnehmen zu wollen, bewaffnet sich mit einem Ranken Schwarzbrot, einem Wetzstein und einem schwarzen Kater; die Tat glückt ihr, und ein grauer Mann ruft ihr zu: hättest du deinen rinkenden Rank, deinen wetzenden Wetz und deinen schwarzen Kater nicht, so wollt' ich dir den Hals brechen (Mone, Anz. 1838 S. 53). Bei Kremsmünster stieß der Wilde Jäger auf einen nächtlichen Wandrer, der zu seinem Glücke ein Stück Brot unterm Arme trug: hättest du, sprach er, nur den Keil nicht unterm Arm, ich hätte dich schon gekriegt (Baumgarten 2, 42). Früher ist erwähnt worden (1, 197), daß die Litauer eine Schüssel mit Wasser und Brot unters Bett stellen, um vor dem Alp Ruhe zu haben, und wir vermuteten dort, die abwehrende Kraft des Brotes möge daher rühren, daß zu den drei „weißen Gaben", durch die man sich mit dem lästigen Gast abfindet, auch Brot gehört; vielleicht ist das Brot zugleich als Repräsentant der Ackerflur gedacht, vor welcher ja die Wildfrauen Halt machen müssen, ähnlich wie in die Vorstellung von der Verwandlungskraft des Wassers die vom Grenzbach hereinspielt. (Vgl. noch zur Symbolik des Brotes Rochholz, Glaube und Brauch 1, 307 f.). Wenn der Wilde Jäger das Brot, das den Taglöhner schützt, einen „Keil" nennt, so schafft ihm schon die äußere Form Pein, weil sie an den Wetzstein erinnert, der gleichfalls unter den Schutzmitteln genannt wird.

Unter dem „wetzenden Wetz" der Würzburger Sage ist eigentlich der Feuerstein zu verstehen. Eine Variante der Melkstuhlsage nennt außer dem Hunde noch Stahl, Feuerstein und Schwamm (Vonbun, Sagen S. 26 Nr. 27; dess. Beiträge S. 74), und dieses Feuerzeug heißt in des Geistes Munde „Fürheiß", ohne Zweifel entstellt aus mhd. viurîsen. Im Oberinntal ruft denn auch der Geist in der Tat: hättest du nicht dein Feuereis' (Zingerle S. 170 Nr. 294); freilich ist hier ein sachliches Mißverständnis eingedrungen, das auch in vielen parallelen Sagen Platz gegriffen hat: das Feuereisen wird auf das Schießgewehr bezogen, statt Hund und Flint hat der Besucher der Sennhütte Hund und Flinte bei sich. In allen solchen Fällen haben wir eine ältere Form vorauszusetzen, worin ein Feuerstahl den Schutz gewährt. Daß diese Bedeutung des Stahles zusammenhängt mit der bannenden des Messers, haben wir 1, 109 gesehen; leicht schließen sich daran die schneidenden Waffen, an denen sich der Alp verletzen soll (2, 92), und als Teil des Feuerzeugs vertritt der Stahl auch die bannende Macht des Feuers. In Vorarlberg hängt man den Kindern und den Kitzlein einen Feuerstahl um, damit das Doggi jenen nicht die Brüstlein, diesen nicht die jungen Euter ansauge (Vonbun, Sagen S. 23 Nr. 24). Feuerstahl unter das Bett gelegt schützt gegen den Alpdruck (Wolfs Zeitschr. 2, 297 Anm. 3). Vor Alters muß der Feuerstein genannt worden sein, aus ihm wurden Messer und andere Waffen gemacht, aus ihm dachte man sich auch den Donnerkeil gefertigt (ebd.), und so ist vermöge seiner Waffe schon Donar ein Feind der Elbe. Den geschleuderten Donnerkeil glaubte man im Belemniten wiederzuerkennen (Myth.[4] 1021; Schade, Altd. Wörterbuch 1371 ff.), der denn auch Wöchnerinnen zum Schutz gegen elbische Wesen beigegeben wird (Myth.[4] 1022). In der Kormaksaga trägt Bersi einen „Lebensstein" um den Hals, der beim Schwimmen Heil bringt (ebd.), und ein Schiff, auf dem sich einer mit dem Donnerstein befindet, geht nicht unter (Schade 1373, a). Wenn also in jenen Sagen oben 2, 92 f. die Kinder dem Riesen sagen, mit einem Stein um dem Hals komme man übers Wasser, so verschweigen sie dabei bloß, daß es der Donnerstein sein müsse: in einer witzigen Verschiebung der Motive bringt die Sage den Satz zur Geltung, ein Feuer- oder Donnerstein um den Hals sei gut wider den Alp. Die ebenda erwähnte holsteinische Variante hat einen andern Schluß, aber an früherer Stelle eine Scene nach dem Muster von Hänsel und Gretel,

denen die Riesin vormacht, wie man sich auf die Backschaufel setzen müsse. Nemlich der Riese wollte die Kinder henken und hieß sie den Kopf in die Schlinge stecken; da sie sich ungeschickt stellten, legte er sich selber den Strick um den Hals, um ihnen zu zeigen, wie man es machen müsse. Sie zogen die Leiter weg und ließen ihn baumeln, bis er ihnen einen Wagen mit zwei Böcken und sieben Geldsäcken versprach; darauf entflohen sie.

Über Tiere, welche dem gleichen Zwecke dienen, ist 2, 85 f. Etliches beigebracht worden. Die darin waltende Symbolik erläutert sich wohl aus dem, was uns die Bärenführersage gelehrt hat; wird der bärengestaltige Alp durch einen wirklichen Bären bezwungen, so mögen den anderen Tiergestalten, in welchen der Alp gerne auftritt, gleichnamige Schutztiere entsprechen. Als Hund und als Katze zeigen sich Alp und Lur sehr häufig, darum sind Hund und Katze Schutztiere; und ebenso ist es mit Bock und Widder, wiewohl hier die Zeugnisse sich weit mehr auf Lur- als auf eigentliche Alptiere beziehen. Wenn nun in der Sage 2, 92 f. ein Bock vorkommt, der den Riesen weglockt, so daß die Knaben einen Vorsprung gewinnen, wenn in der Variante ebenda ein goldener Bock dem Kinde zur Flucht verhilft und in der oben angeführten holsteinischen Variante die Geschwister auf einem mit zwei Böcken bespannten Wagen davon fahren, so steht zu vermuten, es liege eine märchenhaft freie Verwendung jenes Schutztieres vor. Der goldne Bock mit dem Wägelchen hat Ähnlichkeit mit dem goldnen Bock und dem goldnen Roß, die der schwedische kleine Däumling aus dem Riesenhause entführt; die Däumlingsmärchen haben nahe Verwandtschaft zur Melkstuhlsage, und so werden diese goldnen Tiere der zurückgelassenen Kuh entsprechen, von welcher bei den Melkstuhlsagen die Rede war, in unsrer Sage aber wird dieser dem Riesen gehörige Bock zum Schutztier gemacht. Auch der andre Bock, der den Riesen sich nachlockt, ist sein Eigentum. Die tirolischen Salvangs sind leidenschaftliche Liebhaber von Schafen (Zingerle S. 86 Nr. 133), und auch andere Waldgeister werden als Hirten geschildert (Mannhardt 2, 103 ff.); es lag also für das Märchen nahe, den Schutzbock aus des Menschenfressers eigener Herde zu entnehmen.

Die eben ausgesprochene Vermutung, die Kuh in der Melkstuhlsage, welche den Sennhüttengeistern entführt wird, möge mit dem Schutztier combiniert worden sein (als welches freilich in unsern Melkstuhlsagen immer Katze und Hund genannt werden), scheint Bestätigung

zu finden durch ein isländisches Märchen. Armen Leuten wird die einzige Kuh, als sie eben gekalbt hatte und einen Augenblick unbewacht war, durch ein Trollweib aus dem Stalle geholt (ähnlich wie Wöchnerinnen durch die Elbe entführt werden). Der junge Sohn macht sich auf, sie zu suchen, und entdeckt sie in einer Felsenhöhle. Auf dem Rückwege bemerkt er, daß ihm eine Riesin nachsetzt; die Kuh, welche sprechen kann, rät ihm, ein Haar aus ihrem Schwanze auf die Erde zu legen, und bespricht dann das Haar, daß es zum gewaltigen Strome wird. Die Riesin führt einen Ochsen herbei, der sauft das Wasser aus. Nun wird wieder ein Haar weggeworfen und in einen himmelhoch brennenden Scheiterhaufen verwandelt; aber der Ochse, der das Wasser gesoffen, benützt es nun, den Brand zu löschen. Ein drittes Haar wird zum Berge; die Riesin versucht sich hindurch zu bohren, bleibt aber stecken, und der Junge führt die Kuh nach Hause (Poestion, Isländ. Märchen S. 38 Nr. 4). Die ins Lurenreich entrückte Kuh hat lurisches Wesen angenommen und vertritt die Stelle des helfenden Männleins in dem Siebenbürgischen Märchen vorhin 2, 91: wie dieses Nadel, Scherbe und Wasser hergibt, welche die Verfolgung aufhalten, gibt die Kuh drei Haare, aus welchen Hindernisse werden. Während aber in Nadel, Scherbe und Wasser noch deutlich, wie wir sahen, die Natur der gewöhnlichen Alptalismane bewahrt blieb, ist hier das Motiv dahin umgebildet, daß die elbisch gewordene Kuh einen elbischen Talisman, ein Lurod liefert, nemlich das 1, 169 besprochene fesselnde Haar, das sich in gewaltige Hindernisse verwandelt. Derlei Schilderungen der Flucht aus dem Riesenhause kommen unzählige vor, und nicht selten haben die weggeworfenen Gegenstände eine gewisse Ähnlichkeit mit dem, was nachher daraus entsteht: Bürste wird zum Wald, Kamm zum Gebirge, Spiegel zur Wasserfläche.

Man sollte erwarten, daß in solchen Märchen auch des Haares Erwähnung geschähe, das, wie eben angedeutet, das einfachste Mittel der Lure ist, Sterbliche in ihrer Gewalt zu behalten. Auf einer deutschen Sprachinsel, bei den Mocheni, hat sich eine solche Fassung gefunden. Eines Tages sah die Stempa ein gar schönes Kind bei einem Bauernhause, lockte und entführte es in ihre Höhle. Dort band sie es heimlich an einem Fuße, mit einem ihrer Haare, das so dick wie ein Wäschseil war, fest und ließ es ins Freie. Das Kind wollte davon laufen, konnte aber nicht wegen der Fessel. Endlich fiel ihm ein, daß es einen Schnepper (Taschenmesser) bei sich habe, nahm

ihn, schnitt mit vieler Mühe das Haar der Stempa ab, hieng, damit diese nichts merke, das Haar an einer Stange fest, floh nach Hause und legte sich ins Bett zwischen Vater und Mutter, dann kam auch das Kätzchen und legte sich zum Mädchen. Das war sein Glück, denn bald rückte die Stempa an, es wieder zu holen; als sie aber die Katze sah, schrie sie wild auf: wärst du nicht, wo du bist, hätt' ich dich gestampft zu Laub und Staub! und lief brummend wie ein Bär auf und davon (Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 102 ff.). Der Schutz durch die Katze begegnet auch in einer andern Stempasage: eine Magd weiß sich die Stempa dadurch vom Hals zu halten, daß sie ihr die (1, 288 besprochene) Danaidenaufgabe erteilt, Wasser im Sieb zu tragen. Da die Magd so unvorsichtig ist, zu lachen (das Lachen entspricht dem anderwärts vorkommenden Pfeifen und steht in Bezug zu der Regel, daß man durch Antwortgeben den Alp auf sich ziehe), stürzt die Stempa wuterfüllt heran und will sie zerreißen, aber es kam ihr eine Katze entgegen, und Frau Stempa mußte mit langer Nase abziehen (ebd. 104; vgl. Hörmann, Beiträge S. 213 f. und 213 oben = Sonderabdruck S. 5; Schneller S. 202). Ausführlicher steht diese Geschichte bei Bartsch 1, 48 Nr. 68; Ralston, Russ. Folkl. S. 201, wo aber die Rettung durch den blinden Feuerlärm herbeigeführt wird, über welchen 1, 210 zu vergleichen. Von anderen Sagen, worin die Katze Schutztier ist, sei nur noch Schneller S. 201 vor C; S. 207 Nr. 3; S. 210 Nr. 2 erwähnt.

Die Geschichte des Kindes bei der Stempa beruht auf den zwei Sätzen: wider die fesselnde Gewalt des lurischen Haares hilft das Messer, dem Überfall wehrt die Katze. Ursprünglich war es wohl keine Kindergeschichte, so wenig als die vom Däumling und seinen Brüdern. Daß diese letztere, das Märchen vom klugen Jüngsten, die Mannbarkeit der Helden voraussetze, geht nicht nur aus den Fassungen hervor, welche von der Brautnacht sprechen, sondern auch aus der altdeutschen Fabel von den zwölf Männern im Tursenhaus; das Weib des Tursen erbarmt sich der Verirrten und versteckt sie auf dem Gaden, aber der heimkehrende Riese holt einen nach dem andern herunter und verspeist sie. Den Schluß bildet hier die echt fabelmäßige Wendung, daß, als der Letzte sich zur Wehr setzen will, der Turse höhnisch sagt, das hätt' er tun müssen, solang er noch selbzwölft gewesen sei, und auch ihn aufißt (Altd. Wälder 3, 178 ff.). Stellen wir hienach in jenes graubündische Märchen von den sieben Knaben,

deren einige der Freßgier des Riesen zum Opfer fallen, Erwachsene ein, so wird es dem Kyklopenabenteuer des Odysseus um so ähnlicher. Besonders hervorgehoben sei der Zug, daß der Knabe den Riesen lauft und dadurch einschläfert, worauf er ihm den Kopf abschlägt. Etwas der Art wird auch in dem der Polyphemepisode zu Grunde liegenden altgriechischen Märchen vorgekommen sein; daß Odysseus den Riesen durch Wein einschläfert, ist wohl nur Ersatz für jene allzu unfeine Methode, woran freilich die Märchendichtung keinen Anstoß nimmt.

In norddeutschen Sagen vom Räuber Lippold, Danneil, Papendöneke u. s. f. begegnet der Zug gleichfalls. Der Räuber hat ein Weib entführt und Jahre lang in seiner Höhle behalten; endlich gelingt es ihr, den Menschen Kunde von ihrer Not zu geben; während sie den Räuber lauft, wird ein Strick durch eine Öffnung der Höhle herabgelassen und der Unhold erdrosselt oder auch durch kochendes Wasser getötet (Nordd. Sagen S. 159 ff. 249 f. 488; Müllenhoff S. 37 f. 592 f.; Bartsch 1, 265 f. 313 f. 440 ff.; vgl. auch Poestion, Lappländische Märchen S. 173 Nr. 42, nebst Nr. 34). Daß dieser Räuber seine Kinder zu schlachten pflegt, darin verrät sich die Herkunft der Erzählung aus einem Menschenfressermärchen; die auf den Weg gestreuten Erbsen, wodurch die Helfer zur Höhle geleitet werden, erinnern an das bekannte Motiv von den ausgestreuten Steinen in Hänsel und Gretel, finden sich aber auch in der Gruppe Fitchers Vogel (Grimm, Anm. zu Nr. 46; Schambach und Müller S. 301. 369 Nr. 24; Köhler in Eberts Jahrb. 7, 151 ff. zu Widter-Wolf Nr. 11). Eine Untersuchung dieser weit verzweigten Gruppe, zu welcher der Blaubart- und Räuberbräutigamtypus (Grimm Nr. 40; Cosquin Nr. 16) in naher Verwandtschaft stehen, kann hier nicht vorgenommen werden; merkwürdig ist in einer Version derselben (Colshorn Nr. 38) die Scene, wie das Mädchen ihre Kleider dem Brunnenstock anzieht (Ähnliches bietet auch Fitchers Vogel, vgl. z. B. Schneller S. 188 zu Nr. 37), weil sie in Zusammenhang steht mit dem Auftrag, den es vom Räuber empfangen hat, Wasser zu tragen, damit es darin gesotten werde: gerade so nemlich wird in den vorhin erwähnten russischen Märchen (Ralston S. 201) die junge Frau an den Bach geschickt um Wasser, worin sie gekocht werden soll.

Der Inhalt von Fitchers Vogel, soweit er uns hier angeht, ist dieser: ein Mädchen wird durch den Lur in den Berg entführt, ent-

kommt aber, indem sie sich über und über mit Federn beklebt, so daß der Els, als er ihr unterwegs begegnet, sie für einen Vogel hält. In einer isländischen Version (Poestion Nr. 2) schwärzt sie das Gesicht mit Ruß, wälzt sich in Kohle und Asche und nimmt den Schürhaken als Steckenpferd zwischen die Beine; ihre beiden älteren Schwestern, die sich nicht so klug wie sie benahmen, hat der Troll mit den Haaren festgebunden. Es sind zwar ihre eignen Haare; aber eine gälische Fassung läßt ahnen, daß ursprünglich eine lurische Haarfessel gemeint war: wie wir nemlich früher gesehen haben (1, 174 f.), daß die bindende Kraft des Haares auch ohne Haar und damit um so zauberhafter erscheint, so hier. Ein graues Roß plündert den Kohlgarten einer Witwe. Die älteste Tochter, welche Wache hält, wirft die Spindel nach ihm und kann nun nicht mehr los. Sie wird fortgeschleppt in einen grünen Hügel, wo das Roß Menschengestalt annimmt, bekommt die Schlüssel zur Haushaltung, betritt eine verbotene Kammer voll Blut und Leichen und wird dafür mit dem Tode bestraft; eine Katze hatte sich zwar erboten, die Blutspuren von ihr wegzutilgen, wenn sie Milch bekomme, aber sie hatte es ausgeschlagen. Gerade so geht es der zweiten Schwester. Desgleichen der dritten, nur nimmt diese das Anerbieten der Katze an, deren Rat ihr auch zur Flucht verhilft und sie vor dem verfolgenden Els behütet (Orient und Occident 2, 678 Nr. 41). Sehen wir ab von den zwei andern Schwestern, so berichtet das Märchen: ein Els fesselt (mit dem lurischen Haar, wie wir ergänzen dürfen) ein Mädchen und behält sie in seiner Höhle; eine Katze aber hilft ihr zur Flucht und Rettung — es sind unverkennbar die Grundzüge der Stempageschichte (vorhin S. 98 f.): das Messer, womit dort das Haar abgeschnitten wird, fehlt zwar, weil das Haarmotiv anders gewendet ist, aber die Katze stellt sich nicht erst am Schluß der Geschichte ein, sondern schon in der Lurhöhle. Messer und Katze, die in der Melkstuhlsage lediglich Amulete waren, haben in diesen beiden Geschichten eine tätige Rolle erhalten. In einer welschtirolischen Fassung berichtet der Anfang des Märchens: Ein Vater schickt die Tochter in den Garten, ihm einen Rettich zu holen. Als sie eben anfaßt, ruft unter ihr eine Stimme: zieh, zieh, aber schneid nicht. Sie zog, aber statt daß sie den Rettich heraufgezogen hätte, zog er sie hinab (Schneller S. 88 Nr. 32). Der Rettich vertritt die Stelle des Stampahaares, und der Ruf „schneid nicht" deutet auf die Rolle,

welche im Urtypus das Messer spielte. Der nemliche Eingang ist auch auf die Märchenform vom Schlangenprinzen übertragen (ebd. Nr. 30), nur wird statt des Rettichs eine Selleriewurzel genannt und zum Schlusse verbrannt, wie sonst der Schlangenbalg, die Esels- oder Schweins- oder Igelshaut: das wird verständlich, sobald wir die Wurzel durch das Haar ersetzen, das dann als Abbreviatur für das ganze Fell zu denken ist.

Während die gälische Fassung von Fitchers Vogel die Rettung durch die Katze geschehen läßt, muß nach der gewöhnlichen Darstellung die eigene List des Mädchens aushelfen, und nach ihr, welche darin besteht, daß die Dirne sich als Vogel vermummt, heißt denn auch die Gruppe Fitchers Vogel. Der Zug ist nicht ganz leicht zu erklären. In den nah verwandten Märchen vom Räuberbräutigam tritt dafür ein anderer ein: das Mädchen läuft aus der Mörderhöhle davon, begegnet einem Fuhrmann, der Felle auf dem Wagen hat (Schambach und Müller S. 309), oder Baumrinde (Schleicher S. 10), oder Brunnentröge (Meier S. 229), oder Kohlensäcke, Baumwollenballen (Cosquin 1, 180. 182), den bittet sie, unter seine Ladung schlüpfen zu dürfen, und entgeht so in der Tat ihren Verfolgern. Dazu halte man die niederösterreichische Form der Sage vom Wildfräulein auf der Flucht vor den Wilden Jägern: sie pflegt sich hinter Fensterkreuzen zu bergen oder kriecht unter die Garben eines Erntewagens (Mannhardt 1, 121). Von hier aus aber ergibt sich ein weiterer Zusammenhang. Nicht bloß das Fensterkreuz, sondern überhaupt das Kreuz schützt die Wildfräulein, und im Orlagau bekreuzt ein mitleidiger Knecht die Wagendeichsel, damit ein solches Fräulein eine sichere Statt habe (Witzschel 1, 222 Nr. 221); und wie sie dort unter Korngarben ein Versteck findet, so wird ihr anderwärts Zuflucht dadurch gewährt, daß man bei der Heuernte ein Büschel Heu mit Kreuzen besegnet und unter einen Busch legt oder von jeder Fuhre etwas auf die Erde wirft (Mannhardt 1, 78 Anm. 1) oder Flachshalme auf dem Felde stehen läßt (ebd. S. 83). Den Holzfräulein sind hier die nemlichen Schutzmittel gewährt, durch die sich der Mensch selber gegen feindselige Elfe zu sichern pflegt: Beispiele für die schirmende Kraft des Kreuzes zu sammeln, ist überflüssig; wichtig aber sind Belege dafür, daß man ins Heu kriecht, um den Lur abzuhalten: angeblich ist das Wirksame auch hier die Kreuzform (Schneller S. 206 Anm. 1; vgl. 208), weil die Halme sich kreuzen. Diese Bedeutung des Kreuzes

ist sicherlich weit älter als das Christentum, und wir werden in der Kreuzform nichts Anderes zu sehen haben als das Symbol der Verschnürung, Vergitterung, des bergenden Verschlusses; den nemlichen Gedanken drückt der Heuhaufe noch anschaulicher aus, sofern er den Flüchtling zugleich den Blicken entzieht. Dies umhüllende Heu nun scheint den umhüllenden Federn unsres Märchens zu entsprechen, wie weiterhin den bergenden Fellen und Säcken des anderen Typus, und das ganz in Flachshalme gekleidete Holzfräulein (Mannh. 1, 77) gleicht dem mit Federn beklebten Fitchers Vogel.

Vielleicht haben die Federn ursprünglich einem Schutztier angehört. Als solches lernten wir 2, 85 f. (vgl. 1, 10 f.) den Hahn kennen. Gab es etwa Sagen nach dem Muster der gälischen Fassung, worin aber die Stelle der helfenden Katze durch einen Hahn eingenommen ward, so konnte dieser dem Mädchen den Rat geben: rupfe mich und beklebe mich mit deinen Federn. Aber auch ohne diese Annahme bleibt die Federvermummung bedeutsam genug. In denjenigen Versionen, welche von älteren Schwestern der Heldin berichten, die von der Hand des Unholds den Tod gefunden haben, wird erzählt, wie die Jüngste die Leichen wieder belebt und es veranstaltet, daß der Els selber, ohne es zu ahnen, seine in einen Sack oder Korb verborgenen Opfer auf den Rücken nehmen und ins Freie tragen muß. Diese Befreiungsscene hat aber große Ähnlichkeit mit der im Polyphemabenteuer: wie der Els auf dem eigenen Rücken die älteren Schwestern hinausträgt und mit der Jüngsten, die ihm in Tiergestalt, als Vogel, begegnet, eine Zwiesprache hält, so trägt zwar nicht der Kyklop, aber seine Herde die Leute des Odysseus ins Freie, und der Riese redet zu dem Widder, an den sich Odysseus festgeklammert hat.

Es ist noch eine isländische Fassung von Hänsel und Gretel zu betrachten, welche sich leicht aus der umrahmenden Stiefmuttergeschichte lösen läßt und dann sich in folgender Gestalt darstellt. Ein Knabe und ein Mädchen werden in eine Wildnis verschlagen und bauen sich ein Hüttlein. Der Bruder, der die Gegend nach Jagdbeute durchstreift, gelangt zu einem einsamen Gehöft, erklettert das Dach und sieht durch das Rauchloch ein blindes Weib, das am Herde sich zu schaffen macht. Er ist froh, Feuer stehlen zu können, aber sein Schwesterchen geht so achtlos damit um, daß er den Besuch noch öfter wiederholen muß. Einmal gestattete er auch der Schwester auf ihre dringende

Bitte, mitzukommen. Als sie beide zum Rauchloch emporgestiegen waren, mußte das Mädchen über das wunderliche Benehmen der blinden Alten laut auflachen; die Alte stürzte hervor, und da jene noch immer lachen mußte, holte sie trotz ihrer Blindheit die Kinder ein, führte sie an einem Zügel in die Hütte und band sie fest, um sie zu mästen. Doch gelang es dem Knaben, an einer Hand die Fessel zu zerbeißen, so daß er zu seinem Messer gelangen und sich und die Schwester losschneiden konnte. Hierauf schlachteten sie zwei Schweine und steckten sich in die Bälge; am andern Morgen überzählte die Alte ihre Herde, darunter auch die vermummten Kinder, und ließ sie ins Freie. Von Ferne sah das Mädchen, wie sie, die Flüchtigen vermissend, suchte und umhertappte, und lachte wieder laut auf. Wütend eilte das Weib den Kindern nach, welche sich über eine Kluft hinüber retteten, stürzte in die Kluft und brach den Hals (Poestion S. 259 ff. Nr. 31).

Ziemlich ähnlich erzählt man „Hänsel und Gretel" in Schweden, doch ist der Schluß wie bei uns in Deutschland der, daß die Hexe ins Ofenloch gestoßen wird; aber das verräterische Lachen der Schwester findet sich auch hier (Cavallius S. 17), und wenn wir oben 2, 99 das Lachen auf den Satz des Volksglaubens bezogen haben, durch Antwortgeben gerate man in die Gewalt des Alps, so wird das nun bestätigt: solange der Bruder auf die Frage der Hexe, wer da auf dem Dache knarple, die falsche Antwort gibt, es sei ein kleiner Vogel, oder, es sei Gottes kleiner Engel, bleibt die Hexe ruhig, kommt aber sofort hervor, als das Mädchen hinzufügt „und ich" (S. 21) oder mit ihrem „hi hi" losplatzt. Wichtig ist die Erwähnung des Zügels; er entspricht dem Haar der Stempa in dem Märchen der deutschen Mocheni und wird wie dieses mit dem Messer durchschnitten. Der Sturz der verfolgenden Ilse in die Kluft ist das Gegenstück zum Untergang des Menschenfressers im Bache, worein er sich, einen Stein um den Hals, gestürzt hat. Schien in diesen Menschenfressermärchen der Bock, welchem die fliehenden Kinder Vorsprung und Rettung verdanken, nichts andres zu sein als das Schutztier in epischer Auffassung (2, 97), so wird etwas Ähnliches auch hier zutreffen: statt der Schweineherde setzen wir nach Anleitung der tirolischen Märchen Geißenherden, die Kinder schlüpfen also in Bockshäute und entfliehen so in einer Tiervermummung wie Fitchers Vogel oder unter Fellen versteckt wie vorhin die niedersächsische Räuberbraut (2, 102). Aber es tritt nun ein

Zug hervor, dem wir bisher nicht begegnet sind: das Waldweib ist blind. Der Abschnitt über das Auge des Alps hat uns gezeigt, daß Einäugigkeit der Lure deshalb gilt, weil ihre Blendung auf Einen Griff möglich sein sollte; einen ähnlichen Ursprung wird hier die völlige Blindheit haben: man bedurfte ihrer als technischen Behelfs für die Erzählung, und möglicher Weise hatten die Germanen etwas der Vorstellung der Griechen Vergleichbares, welche erzählten, die Lamia pflege zu Hause ihre Augen herauszunehmen und in ein Beutelchen zu stecken (2, 54), wenigstens bei den Lappen, welche so Manches von den Germanen entlehnt haben, hat sich der Zug erhalten, daß die Blutsaugerin Ludak zuweilen blind sei, weil sie ihre Augen unter der Türschwelle verberge (Poestion, Lappländ. Mär. S. 132). Auch die baskische Lamina ist blind (oben 2, 45); aber der Name erinnert auffallend an die griechische Lamia, gerade wie in den später zu betrachtenden Märchen die Polyphemfigur durch ihren Namen Tartaro (Nordisk Tidskrift for Filologi, Neue Reihe 5, 243; Krek² 732) an den Tartarus gemahnt (vgl. den welschtirolischen Orco).

Auch eine faröische Sage kennt eine blinde Riesin. Auf Sandöe befindet sich die sogenannte Trollweibshöhle (Givrinar hol), und darin soll ein Trollweib (givur, altnord. gifr) wohnen. Ein Mann von Sandsbygd stieg einmal hinunter und sah dort ein altes Weib, das Gold auf einer Mühle mahlte, sowie ein kleines Kind, das neben ihr saß und mit einem goldenen Stocke spielte. Da das Weib blind war, schlich er sich hinter sie und nahm etwas von dem Golde, das sie mahlte, auch den Stock des Kindes und schlug dieses damit, so daß es heftig zu weinen anfieng und die Alte, Unrat merkend, aufsprang und in der Höhle umhertappte; allein der Mann war schon wieder oben und ritt mit dem Gold in gestrecktem Galopp davon. Die Unholdin rief daher eine Nachbarin zu Hilfe, und diese lief dem Manne nach, wobei sie über einen Binnensee hinwegsprang, so daß die Spuren ihrer Füße heute noch auf beiden Ufern zu sehen sind; jedoch holte sie ihn nicht eher ein, als bis er Volismyre erreichte, wo sie den Schwanz des Pferdes zu packen bekam. Da er dies aber heftig peitschte, riß der Schwanz ab, während er selbst so weit vornüber stürzte, daß er die Kirche zu sehen bekam, daher ihm die Unholdin nichts weiter anhaben konnte, sondern umkehren mußte. Noch heute kann man bei jener Höhle hören, wie das alte blinde Trollweib unten in der Tiefe Gold mahlt (Liebrecht, Zur Volkskunde S. 317 f.).

Die Ähnlichkeit dieser Sage mit der vom Grinkenschmied oder von Ahlke oder vom geraubten Becher fällt in die Augen; wie das aber nur Nebenformen sind zu denen vom eingezwängten oder angesengten Waldweibe, das seine Gefährtinnen zu Hilfe ruft, so ist auch hier die Sachlage die, daß nicht die Gekränkte, sondern ihre Gefährtin die Verfolgung übernimmt. Die Kränkung jedoch widerfährt nicht unmittelbar der Riesin, sondern ihrem Kinde, wir haben drei Personen vor uns, und es ist schwierig zu sagen, in welcher Weise die Zurückführung auf einen Typus mit bloß zweien geschehen soll. Entweder sind Mutter und Kind aus einer früher einzigen Figur durch Doppelung hervorgegangen, oder sie stellen das sonst übliche Verhältnis der Gekränkten und ihrer Rächerin dar, so daß die herbeigerufene Freundin und die Mutter zusammen die Stelle einer früheren Figur vertreten. Nehmen wir die vorhin angedeutete Möglichkeit zu Hilfe, daß die Riesinnen ihre Augen daheim abzulegen pflegten gleich der Lamia, so könnte die ältere Sagengestalt erzählt haben: nachdem die blinde Mutter das Wehgeschrei ihres Kindes vernommen, setzte sie erst das eine Auge ein, dann das andere, und begab sich auf die Verfolgung, ähnlich wie Frau Ahlke dem Mann, der sie zum Mitgehen herausfordert, zuruft, sie lege nur erst den einen Schuh an, dann den anderen (Kuhn 1, 34, vgl. 38; vgl. oben 2,76). Oder aber war ursprünglich von einem Kinde nicht die Rede, und die Riesin erhub selber ein Wehgeschrei, weil der Mann sie geschlagen: dann war der Stock, mit dem das geschah, vielleicht kein Goldstab, sondern ein glühender Pfahl wie in den Ellekvindersagen, und der Schlag hatte sie des Augenlichtes beraubt. Das ergäbe denn eine große Ähnlichkeit mit der Polyphemsage, und der Zug, daß das Trollweib nach dem Schädiger ihres Kindes in der Höhle umhertastet, erinnert ganz an das Benehmen des homerischen Kyklopen. Allein er ist uns auch im isländischen Hänsel- und Gretel-Märchen begegnet und geht so natürlich aus der Voraussetzung der Blindheit hervor, daß über die Entstehung dieser Blindheit selbst keine Folgerung daraus gezogen werden kann. Da nun blinde Lure und Lorinnen auch in germanischer Sage begegnen — wir werden ein andermal von den blinden Velien zu handeln haben und kommen wohl auch auf die süddeutschen drei Fräulein, deren eine blind ist, zu sprechen —, so dürfte die Übereinstimmung der faröischen Sage mit dem isländischen Märchen zu dem Schlusse berechtigen, die Blindheit der Riesenweiber sei als ein gegebenes Motiv, so gut wie es anderwärts die

Einäugigkeit war, in die Erzählungen gekommen, und es tue nicht not, anzunehmen, in einer verlorenen, volleren Sagengestalt sei nach Art der Polyphemsage die Blendung erzählt worden.

Das Riesenkind, dem der Eindringling ein Leid tut, ist gerade in nordischen Märchen eine beliebte Figur (z. B. Asbjörnsen und Moe 1, 6 Nr. 1; 2, 207 Nr. 22), und der Goldstab, welchen der Mann dem mißhandelten Kinde wegnimmt, erinnert an das goldene Kleinod, das in skandinavischen Märchen vom klugen Jüngsten dieser sich aneignet, nachdem er das Riesenmädchen ins Wasser gestürzt hat. So wird also dieser Märchentypus auf die faröische Sage eingewirkt haben, und der Anlaß dazu war wohl der, daß in der Sage vom Golde der Riesin die Rede war. Eine goldmahlende Mühle ist auch sonst bekannt unter dem Namen Grotti (vgl. hierüber meine Nebelsagen S. 324 ff.), aber schwerlich ist ihr die Goldmühle in unsrer Sage nachgebildet. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Schema der Erzählung das vom Grinkenschmied u. dgl. ist. Vom Vorhandensein unterirdischer Zwergschmieden kann man sich durch das an den Hügel gehaltene Ohr überzeugen (2, 73), gerade wie man noch immer das Trollweib Gold mahlen hört; oder auch heißt es, das Hämmern habe aufgehört, seitdem ein böser Mensch die fleißigen Geister beleidigte; nach einer schleswigschen Sage pflegte man zu vernehmen, nicht wie sie schmiedeten, sondern wie sie butterten (Müllenhoff S. 284 Nr. 387); oder es kommt vor, daß ein am Hügel vorübergehender Mensch drinnen das Geräusch des Backens hört und hineinruft: mir auch einen Kuchen! (Rochholz, Schweizersagen 1, 366). Die Erdschmiedlein haben einen ganzen Haushalt im Berge, und die Sage selbst setzt das Wachstum des Getreides in Bezug zu dem Feuer ihrer Schmiedeesse (Nebelsagen S. 343). Wenn es nun in Hildesheim heißt, das von ihnen gezeitigte Getreide habe oft Gold und Silber in den Ähren enthalten, so mag die Mühle, auf der das Trollweib Gold mahlt, zum Bestand des nemlichen Schmiedehaushaltes gehören, auf welchen die Verwandtschaft der Sage mit der vom Grinkenschmied weist. Daß die Riesin als Müllerin gedacht ist, hat aber den sagengeschichtlichen Grund, daß der Urtypus der Erzählung die Mühlknappensage ist; vgl. auch die Teufelsmühlen 2, 12. 40: die letztere Stelle gehört zu der Märchengruppe von der untreuen Schwester, worin ein gewöhnliches Abenteuer ist der Gang nach der Teufelsmühle, um Mehl zu holen — ähnlich wie hier das Goldmehl entführt wird.

Auf den ersten Blick mag es befremden, daß die menschenfressenden Riesen von Haus aus Alpwesen sein sollen. Doch ist leicht verständlich, daß, wenn bei der griechischen Sphinx, dem slavischen Scherber (Serp) der Phantasie überlassen bleibt, vorzustellen, wie sie im Stande waren Menschen zu verschlingen, das Bedürfnis sich melden mußte, diesen kurzen Prozeß erklärlich zu machen, und daß frühzeitig Auffassungen entstanden, die dem gestaltenreichen Alp das riesische Körpermaß liehen. Fänggenweibchen werden als Wesen von Menschengröße geschildert, die sich dem Holzfäller im Walde gesellen, Fänggenmädchen treten bei Sterblichen in Dienst, daneben aber stellen sich die männlichen Fänggen als Riesen und Menschenfresser, und für die „heidischen Jungfern" bei Millstatt (1, 160) bildete der Größenunterschied kein Hindernis, der altererbten Mahrenneigung zu fröhnen. Vielleicht sogar steht das Riesenmaß der Leiber in Zusammenhang mit specifisch alpischer Tüchtigkeit; wenigstens scheint das deutsche Wort Riese sich zu decken mit Ausdrücken verwandter Sprachen für Hengst, Stier, Eber, Widder (Bezzenbergers Beitr. 1, 250 f.; vgl. Fick 1, 216: varsi). Ähnlich wie die deutsche Überlieferung verhält sich die indische. Eine Episode des Mahâbhârata schildert den Menschenfresser Hidimba als Riesen, seine Schwester Hidimbâ aber naht sich den von ihm bedrohten Menschen in Gestalt einer schönen Jungfrau, bittet den einen der Jünglinge um seine Liebe und erbietet sich, ihn und die Seinen vor dem schrecklichen Bruder zu retten. Wie im Däumlingsmärchen sehen wir hier das Mörderische und das Buhlerische an zwei Figuren verteilt. Die Grundvorstellung von den Râkshasas ist die des blutsaugenden Alps. Als Blutsauger kennt man den Alp in Südtirol (Zingerle, Sitten S. 68), und sehr ausgebildet ist diese Vorstellung im slavischen Vampyrglauben: Vampyre aber sind auch die Râkshasas; daneben erscheinen sie als menschenfressende Riesen, als Jungfrauenräuber und als nächtlich schleichende Buhlgeister, gegen welche dieselben Abwehrmittel gebraucht werden wie gegen die geilen Gandharven, mit welchen sie die echt alpische Fähigkeit teilen, in verschiedenen Gestalten sich zu zeigen. Daß übrigens der Menschenfresser selber als Buhlgeist zu denken sei, sehen wir am walachischen Smou: sein Haushalt wird ganz im Stil der Menschenfressermärchen geschildert, und seine Mutter Smeone versteckt menschliche Gäste vor dem Grimm des Sohnes; er selbst aber, der Drache, dringt durch die Schornsteine in die Häuser und sucht dort junge Mädchen heim (Schott S. 294 f.). Die

nahe Verwandtschaft dieses Smou mit dem Grendel des Beowulfliedes und ähnlichen menschenfressenden Unholden ist weiter oben schon besprochen worden.

46. Der geblendete Riese.

Das graubündische Däumlingsmärchen von den sieben Brüdern, welche sich in die Höhle des Menschenfressers verirren und an dem Schicksal, das dieser zweien von ihnen bereitet, erkennen, was ihnen bevorsteht, worauf der Jüngste den Wilden einschläfert und ihm den Kopf abschlägt (2, 90), hat auffallende Ähnlichkeit mit dem, was Homer vom Besuche des Odysseus in der Kyklopenhöhle erzählt, und namentlich die Einschläferungsscene erscheint beachtenswert (2, 100), wiewohl in der Odyssee das Krauen im Haare durch Berauschung mit Wein ersetzt ist. Eine graubündische Version von Schneider und Riese erzählt, wie ein Bettler ins Haus des Menschenfressers kam, eines halbblinden Riesen, der bald darnach heimkam und seine Bürde Brennholz so gewaltig zu Boden warf, daß die ganze Höhle erbebte (vgl. Odyssee 9, 235). Der Bettler mußte ihn bedienen, ihn kämmen und für ihn kochen. Er bereitete ein mächtiges Gericht Nudeln, die dem Riesen sehr mundeten; dergleichen hatte er noch nie gegessen. Als Alles aufgezehrt war und der Riese noch mehr wollte, sonst fresse er den Bettler, schnitt dieser den Bettelsack auf, worein er heimlich seinen eigenen Nudelanteil gestopft hatte, und tat, als habe er sich den Bauch aufgeschnitten. Nachdem er auch diese Tracht vertilgt hatte, wollte der Riese immer noch mehr und schnitt nun sich den Bauch auf, daß er sogleich tot hinfiel (Decurtins bei Jecklin 1, 121 Nr. 2). Haarpflege und Kochen stehen hier neben einander; statt des Nudelsackes läßt sich aber leicht ein Weinschlauch einsetzen, und so mag Homer in der Tat verfahren sein: bei der bekannten Liebhaberei der Wildleute für Wein erweist sich diese Abänderung als eine solche, die dem Vorstellungskreis der Wildemannsagen Rechnung trägt. Im slovenischen Teile der Steiermark erzählt man von einem Pesjoglavec, der Menschen raubte und auffraß. Einst machten sich sieben Brüder auf, ihn zu töten. Als sie in seine Höhle gekommen waren, bemerkten sie einen Trog und darein festgeklemmt ein Schlachtmesser mit aufwärts gekehrter Spitze. Er packt sofort drei von den Brüdern,

schlachtet sie, läßt das Blut in den Trog rinnen und fängt an, es zu schlürfen. Die andern aber stoßen ihm den Kopf auf das emporragende Messer, daß er sich das Auge aussticht und erblindet (Krek, Einl. in d. slav. Literaturgesch.[2] 737 f.). Diese Erzählung ist lehrreich. Es gibt Sagen von Luren, welche gefangen werden, indem man einen Trog mit Wein füllt, in welchem sie sich berauschen; der Sinn ist wohl der, daß der Els den Wein für Blut haltend der Meinung ist, er habe seinen Menschenfressertrog vor sich: falls das von Homer benützte altgriechische Märchen die Behausung des Kyklopen mit einem solchen Bluttroge ausgestattet zeigte, wie ihn auch das lappische Märchen im Besitz der Blutsaugerin Ludak kennt (Poestion S. 144), so wäre damit der äußere Anlaß gegeben, der den Dichter auf die Berauschungsscene führte, als es galt, das Läusesuchen durch ein manierlicheres Motiv zu ersetzen.

In anderer Hinsicht wichtig ist das aufrecht stehende Messer. Es hat sich 2, 92 die Vermutung ergeben, daß die Glasscherbe, welche den Hünen an der Verfolgung hindern soll, eine Weiterbildung sei aus dem aufrecht stehenden Messer, mit welchem der Alp abgewehrt wird. Hier nun finden wir das Messer ähnlich wie in der einfachen Alpsage aufrecht stehend, aber, den Umständen entsprechend, als Eigentum des Menschenfressers und, statt vor der Brust eines vom Blutsauger heimgesuchten Schläfers, an den blutgefüllten Trog gebunden. Schon früher (1, 162 f.) ist uns dies Messer begegnet in einer Sage von dem in Gestalt einer Windsbraut heranfahrenden Lur; das Messer wird ihm nicht abwartend vorgehalten, sondern entgegengeworfen und steckt, als er wieder Menschengestalt angenommen hat, in seiner Hüfte. In anderen Sagen wird das Knie verletzt, und sehr zahlreich sind diejenigen, worin der Messerwurf das Auge trifft, so daß der Lur einäugig wird. Diese letztere, beliebte Form mag dadurch entstanden sein, daß, wie uns der Abschnitt vom Auge des Alps gelehrt hat, der Alp als ein einäugiges Wesen vorgestellt ward; hieran anknüpfend schien die Sage begreiflich zu machen, woher die unter den Alpen und Luren häufige Einäugigkeit rühre, war also in Betreff dieses einen Zuges eine erklärende Sage. Anders in der slovenischen Erzählung vom Menschenfresser: da ist vielmehr die Einäugigkeit vorausgesetzt in dem früher erörterten Sinne, daß ein Griff oder Stoß genügen müsse, dem Alp die Sehkraft zu rauben. Ob der Sagentypus vom ausgeworfenen Auge herübergewirkt habe, so daß

der Menschenfresser statt um den Kopf ums Auge kommt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Aber so viel ist gewiß, daß in beiden Sagen das Lauringsauge ausgestochen wird, und daß das Messer, womit das geschieht, das vor die Brust gehaltene Messer der einfachen Alpsage sein muß. Schon Mannhardt (2, 110) hat die Blendung Polyphems mit dem Messerwurf in den Wirbelwind zusammengestellt; aber indem er die Kreisbewegung des Wirbelwindes und die Kreisgestalt des Auges verglich, hat er den geschichtlichen Zusammenhang verkannt.

Erinnern wir uns an die blinde Waldhexe im isländischen Märchen von Hänsel und Gretel, an das blinde Trollweib in der faröischen Sage vom geraubten Goldmehl und Goldstab, so dürfte die Blendungsscene in unsrem slovenischen Märchen als ein ätiologisches Einschiebsel aufzufassen sein: die Blindheit des Menschenfressers wird nicht als etwas Gegebenes hingenommen, sondern sie wird erklärt, und das Messermotiv muß diesem Zwecke dienen. Es ist aber von Wichtigkeit, zu sehen, daß es ein Märchen vom geblendeten Menschenfresser gab, denn dadurch wird die Einsicht gefördert in die Entstehung des Polyphemmythus und der ihm verwandten Märchen. Schon von einer andern Seite aus sind wir bis dicht vor die Blendung Polyphems geführt worden, durch die 2, 40 mitgeteilten Fassungen der Selbtansage. Eine slovenische Variante lautet folgendermaßen. In einer Herbstnacht zündet ein Mann im Walde Feuer an, um die Bilche, die er eingefangen, zu braten. Es erscheint ein Teufel, der ihn nach seinem Namen fragt und ihn bittet, an dem Feuer einige Kröten braten zu dürfen. Der Mann nennt sich Sam (d. i. Selbst) und gibt dem Teufel zu verstehen, wenn er ein Nachtmahl halten wolle, möge er selber für das Feuer Sorge tragen. Darüber geraten sie in Streit, der Mann schlägt mit einem brennenden Holzscheit auf den Teufel los, und dieser entflieht brüllend. Als seine Genossen gelaufen kommen, wer ihn so zugerichtet habe, erwidert er: Sam, Sam. Da entfernen sich die andern wieder, indem sie sprechen: hast du dich selber verbrannt, so leid auch selber (Krek S. 707). Krek versichert, in der slavischen Tradition fehle die Selbtansage durchaus, und deshalb sei diese slovenische Erzählung als fremde Einfuhrware zu betrachten; mit dem rumunischen Märchen in Wolfs Zeitschr. 2, 206 ff. stimme ein slovenisches durchaus bis auf die Selbtanepisode (die wir oben 2, 40 angeführt haben). Falls sich wirklich bestätigen sollte, daß die Slaven

die Selbtanform nicht kennen, so würde daraus folgen, daß bei ihnen das Polyphemmärchen nicht entstanden sein kann, wiewohl es gerade bei ihnen besonders lebendig blieb; denn, wie der Name Polyphem lehrt (2, 39), gerade die Selbtansage muß der eigentliche Kern des Polyphemmärchens sein. Eben damit ist aber für die Entstehungsgeschichte dieses Märchens überhaupt ein Fingerzeig gegeben. Von allen Fassungen dieser Geschichte, welche bekannt geworden sind, ist die bei Homer die einzige, welche das Selbtanmotiv enthält, und man sollte danach vermuten, es sei das eine nur für die Zwecke des Epos vorgenommene Erweiterung; allein gestützt auf die Bedeutung des Namens Polyphem wagen wir zu sagen, in sämtlichen andern Versionen sei vielmehr dies Motiv verloren gegangen, und um den Ursprung des ganzen Märchentypus zu begreifen, müsse von der Selbtangeschichte, nicht vom kleinen Däumling oder von Hänsel und Gretel ausgegangen werden.

Zwischen den indogermanischen und den finnisch-ugrischen Völkern besteht seit uralter Zeit eine Gemeinschaft, wobei die letzteren fast durchgängig die Lernenden, Empfangenden sind, und besonders dauernd und innig war diese Berührung mit Völkern unsres Sprachstammes bei den Esten, welche man im Hinblick auf ihre Hochzeitsgebräuche geradezu als ein Brudervolk der Indogermanen bezeichnen könnte (L. v. Schröder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, Berlin 1888, S. 212 ff.). Der conservative Sinn, welcher das einmal Übernommene treulich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, läßt vermuten, daß Sagen und Märchen, welche die finnischen Völker von ihren Nachbarn empfangen haben, ihren ursprünglichen Charakter in vielen Fällen treuer mögen bewahrt haben als bei uns. Unter diesem Gesichtspunkt angesehen erscheint eine estnische Sage besonders wertvoll, welche die Selbtanform mit der Blendungsscene ausgestattet zeigt. Ein Knecht saß einmal und goß Knöpfe, da kam der Teufel gegangen und fragte ihn, was er mache. Ich gieße Augen, war die Antwort. Ob er ihm auch neue gießen könne? Jetzt nicht, aber ein ander Mal. Gleich den andern Tag kam der Teufel wieder und wollte seine Augen haben. Der Knecht erklärte ihm, dann müsse er sich zuvor festbinden lassen, hieß ihn rücklings auf die Bank liegen und band ihn mit dicken Stricken. Der Teufel fragte nach seinem Namen, und der Knecht sagte, er heiße Issi (Selbst). Inzwischen war das Blei geschmolzen, das der Knecht ans Feuer gestellt hatte, der Knecht nahm

es und goß es in die Augen des Teufels, der nun mit der Bank auf dem Rücken davon lief. Im Felde pflügten Leute, die fragten den vorbei Rennenden: wer tat dir das? Er versetzte: Issi teggi (Selbtan); da lachten sie und sprachen: selb tan, selb han (Grimm, Myth.[4] 858 f.). Wüßten wir, wann nach Nordeuropa die Kunst kam, einfache Schmucksachen aus Blei zu gießen, dann ließe sich der Zeitpunkt bestimmen, vor welchem eine Einwanderung dieser Sage bei den Esten nicht kann stattgefunden haben. Bei den Indogermanen hat ohne Zweifel die Erzählung in ältester Zeit nicht vom Gießen, sondern vom Einsetzen neuer Augen gesprochen, zu welchem Behufe die alten auszubrechen seien.

Das Muster für diese Variation des Selbtanthemas ist offenbar der Bär, welcher Musikstunde nimmt und sich dazu die Tatzen einzwängen läßt. Eine eigentümliche Bestätigung bietet ein finnisches Märchen. Wiederholt sind wir auf den Märchentypus von Bärenohr zu sprechen gekommen wegen der Scene, worin ein in den Klotz geklemmter Zwerg vorkommt. In Finnland erzählt man nun, der eingeklemmte Waldgeist habe seine Freiheit wieder erhalten gegen das Versprechen, den Aufenthalt der verloren gegangenen Königstöchter anzusagen, ja er ist sogar behilflich, sie wiederzugewinnen. Die jüngste sitzt hundert Faden tief unter der Erde in eisernem Gemach als Gefangene des einäugigen, fast erblindeten Felsengeistes, der den Eintritt von „Menschenfleisch" zwar wittert, aber den Helden nicht sieht. Dieser nimmt leise die Schürstange, welche neben dem Ofen steht, macht das Ende glühend, sticht dem Geiste das Aug aus und schlägt ihm den Kopf ab (Bertram, Jenseits der Scheeren, Leipzig 1854 S. 3 ff.). Die Fortsetzung, nachdem auf ganz gleiche Art auch die andern Prinzessinnen befreit sind, geht uns hier nichts an, sondern nur das Eine, daß die Befreiung selbst auf eine von den sonstigen Versionen dieses Typus völlig abweichende Weise geschildert ist; der Grund davon ist ohne Zweifel der, daß die Scene mit dem eingezwängten Waldgeist die Erinnerung weckte an die Selbtansage: den gefangenen Zwerg blenden zu lassen, gieng wegen des Fortgangs der Geschichte nicht an, da er ja helfen sollte, und so verwandte man die Reminiscenz in der Art, daß wenigstens in der Befreiungsscene das Lauringsauge ausgestochen ward. Die nordgermanischen Namen, welche das Märchen zum Teil bewahrt hat, lassen schließen, es sei von Schweden herübergebracht worden. Die als Vorbild voraus-

zusetzende Sage scheint ihren Schauplatz in der Nähe eines Kohlenmeilers gehabt zu haben; wenigstens läßt sich die eiserne Schürstange des Märchens leicht zurückübersetzen in die hölzerne, womit der Köhler sich der Ellekvinde zu erwehren pflegt. In schwedischen Waldfrausagen, von denen 2, 61 ein Beispiel mitgeteilt ist, kommt die Lorin zu einem Köhler an den Meiler, wird an der Hand verbrannt und ruft ihre Anklage gegen „Selb" in die Berge, aus denen die Antwort schallt: selb tan, selb han.

Von diesen schwedischen Sagen unterscheidet sich „Issi teggi" dadurch, daß nicht die Hand, sondern das Auge verbrannt wird — ein unwesentlicher Punkt, da in den 2, 40 mitgeteilten Parallelen zu der slovenischen Sage 2, 111 ausdrücklich das Auge genannt wird. Wichtiger ist, daß der Teufel um seine Augen kommt, weil er etwas daran will bessern lassen. Haben wir vorhin daran erinnert, daß hierin eine Ähnlichkeit liege mit dem Bären, der sich die Tatzen einzwängen läßt, um ein Musikant zu werden (wie denn auch der festgebundene Teufel zu dem angeschraubten Bären stimmt), so ist nun noch ein anderer Bezug hervorzuheben. Vorhin (2, 109) lernten wir ein graubündisches Märchen kennen von dem Riesen, der sich einreden läßt, wenn man den Bauch aufschlitze, könne man die Mahlzeit von neuem beginnen. Diese Übertölpelung gleicht den bisher besprochenen: auch hier meint der dumme Riese, einen Vorteil zu erlangen. Das Messer aber entspricht dem ebendort erwähnten, womit dem Menschenfresser das Auge ausgestochen wird und das wir als das nemliche erkannt haben, welches der Schläfer vor die Brust hält: nur stößt es nicht der Mensch dem Lur in den Leib, sondern der Lur führt den Stoß selber in Nachahmung dessen, was der Mensch ihm vorgemacht zu haben schien, ähnlich wie der Hüne sich einen Stein um den Hals bindet, weil die Kinder ihm sagen, so seien sie übers Wasser geschwommen. Wir kommen nachher auf dies Märchen zurück. Für jetzt soll es uns nur zeigen, daß es einen Typus gab, wornach der in die Riesenhöhle geratene Mensch durch eine listige Vorspiegelung sich des Feindes entledigt. Setzen wir statt des Bauches das Auge, so ist der Riese nur geblendet, nicht getötet, und das Märchen bedarf einer Fortsetzung, welche erzählt, wie der Mensch vollends in Sicherheit gekommen sei. Durch diese Vorerinnerung ist der geschichtliche Zusammenhang angedeutet, in welchem das Nachfolgende zum Bisherigen steht.

In der schwedischen Lappmark erzählt man von einem Wilden Mann, dessen Name Stalo oder Ruovdegakte, d. i. Stahlmann, Eisenrock (Poestion, Lappl. Mär. S. 131) an den Eisernen Mann oder Eisenhans deutscher Märchen erinnert. Er pflegte Kinder an sich zu locken, zu mästen und zu fressen. Ein Knabe, der sich zu seiner Höhle verlaufen hatte, stellte sich an, als sei er außerordentlich scharfsichtig, und redete von all den wunderbaren Dingen, die er sehe, weil er sich einmal einen Tropfen Blei ins Auge getröpfelt habe. Stalo drang in ihn, ihm auch ein solches Gesicht zu verschaffen, legte sich willig auf den Rücken und ließ sich von dem Jungen heißes Blei in die Augen gießen. Er verbiß den Schmerz und ergab sich in die Blindheit, da ihm der Knabe vorlog, die Augen müßten nun eine Verwandlung durchmachen. Bis dahin sollte der Junge den Haushalt führen. Dieser schlachtete einen fetten Widder und den Hund des Riesen; jenen kochte er für sich, diesen setzte er dem Blinden vor, der mühselig daran kauend fragte: wie kommt es, daß dein Mund schmatzt, der meine nur knarrt? Der Knabe fand zwar eine Ausrede, aber nun war der Argwohn des Riesen erwacht, und er suchte den Kleinen zu fangen. Eines Tages schickte er ihn in den Schafstall, die Tiere zu zählen, und pflanzte sich an der Türe auf, durch die der Andre die Schafe Stück für Stück herauslassen mußte. Der aber war auf seiner Hut, schlachtete den Leithammel, steckte sich in dessen Fell und entschlüpfte zwischen den Beinen Stalos, der dem vermeintlichen Tier noch freundlich auf den Rücken klopfte und dann sprach: komm nun selber heraus, mein Junge! Da rief dieser: ich bin ja längst heraus (Poestion S. 152 Nr. 35).

Reicher ausgestattet ist folgende, gleichfalls aus schwedisch Lappmarken stammende Erzählung. Vier Lappen verirrten sich auf der Jagd und kamen in eine Höhle, worin sich über hundert riesengroße Böcke und Ziegen befanden. Im Hintergrund brannte ein Feuer, und darüber hieng ein Wasserkessel; ein ganzer Ochse kochte im Wasser, sie stillten ihren Hunger daran, versteckten den Rest des Fleisches, löschten das Feuer, taten kaltes Wasser in den Kessel und legten sich todmüde im finstersten Winkel nieder. Kaum waren sie eingeschlafen, so erwachten sie an einem gewaltigen Lärm. Ein Riese war eingetreten, schnoberte umher, fand bald die vier Gesellen, schleuderte den einen in den Kessel, unter welchem er jedoch vergaß Feuer anzumachen, kettete die andern an die Wand und legte sich schlafen. Nun stieg

der Eine aus dem Kessel und befreite seine Gefährten, aber zu ihrem Schrecken fanden sie den Ausgang mit einem Stein verrammelt. Sie hielten Rat, taten das versteckte Fleisch in den Kessel, die drei giengen wieder hin, wo sie waren angekettet worden, und der Vierte verkroch sich irgendwo. Als ihn der wieder erwachte Riese nicht im Kessel fand und die Andern bedrohte, behauptete einer von diesen, er müsse unbedingt im Kessel sein; der Riese sehe wohl nicht gut, dem wäre jedoch leicht abzuhelfen. Der Riese wollte wissen, wie, und erklärte sich bereit, die Operation an sich vornehmen zu lassen, versprach auch dem Arzte, sein Lohn solle darin bestehen, daß er zuletzt aufgefressen werde, und erkundigte sich nach seinem Namen. Garniemand heiße er, sagte dieser, rüstete ein Feuer zu, schmolz fünf Pfund Blei und goß es dem Riesen in die Augen. Der merkte, daß er betrogen sei, und rief seinen Nachbar herbei, welcher jedoch zornig wieder abzog, als er erfuhr, „Garniemand" habe ihm etwas getan. Er setzte sich nun an den Ausgang, von welchem er den Stein wegnahm, und ließ seine Tiere hinaus. Schnell zogen die Lappen vier Böcken das Fell ab, hüllten sich darein, steckten von dem Golde des Riesen so viel zu sich, als jeder tragen konnte, und entkamen dem Riesen, der den letzten vermeintlichen Bock mit einer Liebkosung entließ (Poestion, Lappl. Mär. S. 122 Nr. 29).

Daß der Riese seinem Arzte als Lohn verspricht, ihn zuletzt zu verspeisen, und daß dieser sich Garniemand nennt, endlich die Scene mit dem herbeigerufenen Nachbar, das sind lauter Züge, die ihr Gegenstück in der Odyssee haben. Die Scene mit dem Nachbar könnte echt sein, denn sie gehört zum Selbtanmotiv, und das Herbeilaufen anderer Riesen, welches in einer neugriechischen, einer ungarischen und in der arabischen Version sich findet (Krek S. 719. 722. 726), wird man sich bedenken müssen auf Rechnung literarischen Einflusses zu setzen; aber der Name Garniemand statt Selb begegnet außer bei Homer in keiner verwandten Erzählung, und ebenso ist es mit dem eigentümlichen Lohnversprechen. Es ist daher, worauf wir weiter unten noch einmal zurückkommen werden, die Möglichkeit zu erwägen, ob hier nicht ein Einfluß von Schulbildung vorliege. Das Märchen ist vermutlich von Schweden aus eingeführt. Sollen die Übereinstimmungen mit Homer auf eine uralte gemeinsame Quelle weisen, so müßte wohl auch der Eingang des Märchens hohes Altertum beanspruchen; es ist darin auf eine ziemlich umständliche Weise motiviert,

wie es kam, daß der Riese sich die Augen ausglühen ließ (und diese freiwillige Blendung samt allen Nebenumständen ist wenigstens nicht homerisch). Dies ganze Vorderstück erheischt eine besondere Betrachtung.

Es gibt einen Märchenkreis, worin drei gefährliche Diebstähle in der Weise aneinander gereiht werden, daß der zweite die Buße sein soll für das Mißlingen des ersten, und ebenso der dritte im Verhältnis zum zweiten (vgl. Lefkien-Brugmann S. 531 unt.). Diese einförmig sich wiederholende Episode könnte Anlaß gegeben haben zur Zusammenstellung von drei verschiedenen Abenteuern, wobei die Einheit des Ganzen lediglich in der Ähnlichkeit der drei Themen besteht und eine Rahmenerzählung den Mangel des organischen Gefüges ersetzen muß. In Gerings Islendzk Æventyri läßt die Nr. 82 drei Jünglinge sich verirren, die dann, als die Nacht einbricht, sich die Zeit durch Erzählungen kürzen. Spannender erfunden und besser mit dem Hauptinhalt in Bezug gesetzt ist die Rahmengeschichte vom Räuber und seinen drei Söhnen bei Johannes de Alta Silva (Dolopathos, herausgegeben von Oesterley S. 65 f.): Ein Räuber beginnt am Abend seines Lebens einen ehrbaren Wandel, zu welchem er auch seine Söhne erziehen möchte; diese aber halten sich, statt an seine jetzigen Lehren, an sein früheres Beispiel und beschließen, das goldgeschirrte Roß der Königin zu stehlen. Da sie wissen, daß es nur Wicken frißt, läßt sich der Jüngste in ein Bündel dieses Futters einhüllen, das sie zu Markte bringen, und wird so vom Wärter des Pferdes in den Marstall getragen, führt bei Nacht das Tier heraus und reitet es zu der Stelle, wo seine Brüder auf ihn warten. Aber man hat ihn bemerkt, setzt ihm nach und nimmt alle drei gefangen. Die Königin ist bereit, sie zu begnadigen, wenn der Alte ihr etliche abenteuerliche Stücklein aus seinem Räuberleben erzähle.

Der Roßdiebstahl ist einem der verschiedenen Eingänge des Glasbergmärchens nacherzählt: der Dummling, der in seines Vaters Scheuer das Stroh bewachen will, verkriecht sich darein, in der Nacht erscheint ein Riese, rafft ein mächtiges Bündel zusammmen, mitten drin sitzt Jan, wird in die Riesenhöhle getragen, wartet dort ab, bis der Riese eingeschlafen ist, schlägt ihm den Kopf ab und findet im Stall drei wunderschöne Rosse, mit deren Hilfe er dann die Prinzessin gewinnt (Strackerjan 2, 304 Nr. 621). Da uns ein andrer Eingang

des nemlichen Märchens (wornach der Dummling sich im Tonnenmaß versteckt und, als der Riese Korn einfassen will, ihm das Aug ausreißt, aber gegen drei herrliche Rosse wieder zurückstellt) schon früher im Abschnitt vom Auge des Alps beschäftigt hat und weiter unten noch einmal zur Sprache kommen wird, scheint es bedeutsam, daß auch hier dies Märchen auf unsrem Wege liegt; unter den Geschichten nemlich, welche der alte Räuber erzählt, ist auch eine Fassung des Märchens vom geblendeten Riesen, ein sogenanntes Polyphem-Märchen. Die Erzählung aus dem Dolopathos hat ein dem Volksmund entnommenes Seitenstück an der gälischen Geschichte bei Campbell Nr. 5 (Orient und Occident 2, 120); der Eingang ist etwas abweichend erzählt, der Roßdiebstahl hat eine Färbung angenommen, die kaum anderswo herstammen dürfte als aus dem vorhin erwähnten Märchenkreis Leskien-Brugmann S. 531. Die Abenteuer sind nicht ganz dieselben wie im Dolopathos: zuerst eine gefährliche Begegnung mit gespenstischen Katzen, ähnlich der Mühlknappensage, aber mit höchster Steigerung des Grauens (die Oberkatze ist einäugig, ebenso nachher die zwei Riesen); dann Polyphem; dann eine Geschichte, worin die Dolopathos-Version Hexen auftreten läßt, während es hier wiederum eine Riesengeschichte ist.

Conall, so heißt hier der Mann, der dem alten Räuber entspricht, kam einst auf ein Eiland und traf dort eine Frau, die in die Gewalt eines Riesen geraten war und ihm nun ihr Kind zum Mahle schlachten sollte. Er riet ihr, das Kind zu verstecken und einen der Leichname zu kochen, die in der Kammer lagen; damit aber der heimkehrende Riese keinen Verdacht schöpfe, wenn er die Leichen zähle, legt sich Conall selbst zwischen diese. Jedoch seine Hautfarbe fällt dem Riesen auf, der ihn nun in die Höhle hinausschleift und in den Kessel wirft, um ihn später zu kochen. Zunächst legt er sich schlafen, Conall steigt aus dem Kessel und bringt den Riesen mit dessen eigenem Speer um. Wir untersuchen noch nicht, in welchem geschichtlichen Verhältnisse diese Erzählung zum Polyphemtypus steht, sondern halten uns nur daran, daß eine ganz ähnliche Scene in der vorderen Hälfte des lappländischen Polyphemmärchens 2, 115 f. vorkam: der eine von den vier Lappländern, der nachher mit der Blendungsgeschichte gar nichts zu tun hat, ist dafür der Held des ersten Teiles, er wird vom Riesen in den Kessel geworfen, steigt aber wieder heraus, nachdem

der Menschenfresser eingeschlafen ist; töten darf er ihn nicht, weil sonst der zweite Teil mit der Blendung nicht mehr anzubringen wäre, auch muß, da der Ausgang verrammelt ist, die nemliche Erwägung Maß geben, die den Odysseus (Od. 9, 300 ff.) abhielt, den schlafenden Polyphem mit dem Schwerte zu durchbohren. Die Komposition des lappischen Märchens weist auf eine Zusammenstellung von Abenteuern zurück nach Art des gälischen Conall und des alten Räubers im Dolopathos: das letzte Conallabenteuer ist dem Blendungsmärchen als erster Teil angegliedert.

Nachdem in der gälischen Fassung Conall sein letztes Abenteuer erzählt hat, wie er dem Weibe in des Menschenfressers Haus beistand und ihr Kind vor dem Tode bewahrte, gibt die zuhörende Königin sich als jenes Weib und den König, ihren Sohn, als jenes Kind zu erkennen. Eine Erkennungsscene, herbeigeführt durch Mitteilung mehrerer gefährlichen Abenteuer, enthält auch die isländische Saga von Egil und Asmund, auf welche Nyrop aufmerksam gemacht hat (Nord. Tidskrift f. Filol., Neue Reihe 5, 226). Die Rahmenerzählung dieser Saga handelt nicht von einem Roßdiebstahl, sondern von Aufsuchung verlorener Prinzessinnen, und klingt dadurch an das finnische Märchen oben 2, 113 an; das zweite Abenteuer ist das Polyphemmärchen; das erste ist die Geschichte eines lebendig Begrabenen — zwar nicht das nemliche, das Conall in den Varianten 6 und 7 (vgl. Or. und Occ. 2, 123) erzählt, aber ein ähnliches: wie es in der Reihenfolge dem Katzenabenteuer des Conall entspricht, so teilt es mit ihm eine bestimmte Art des Fortschreitens, sofern die Elfe (dort die Katzen, hier ein Vampyr) zuerst über die begleitenden Tiere herfallen und dann erst an den Helden sich machen. Offenbar gehört demnach die Egil-Asmundsaga demselben Kreise an wie die Geschichte vom Räuber und die Conallmärchen. Da nun auch die 2, 117 erwähnte Nr. 82 von Gerings Äventyri ein nahe verwandtes Abenteuer hat (zu dem einzelnen Zuge, wie der Held in die Kiste gelockt wird, Gering 2, 171, vergleiche man Poestion, Isländ. Mär. S. 172), so erhellt, daß sie gleichfalls nicht bloß vermöge der äußeren Anlage, sondern auch stofflich mit diesem Kreise zusammenhängt. Wir sehen demnach weithin über den Norden Europas ein Sammelmärchen verbreitet, dessen einzelne Stücke und dessen Rahmenerzählung wechseln, und in dessen Bestande sich meistens das Polyphemmärchen findet. Zwei von diesen Stücken, Polyphem und das Märchen vom lebendig Begrabenen

treffen wir wieder in Sindbads dritter und vierter Reise (Weil, 1001 Nacht[3], Stuttgart 1866 1, 366 ff.), und auch zu dem Katzenabenteuer meint Campbell (Popul. tales 1, 154) ein Gegenstück bei Sindbad zu erkennen.

Ohne den Vorwurf monographischer Behandlung befürchten zu müssen, dürfen wir hier noch auf eine Variante der gälischen Darstellung eingehen (Campbell 1, 125 ff. Nr. 6). Das Blendungsmärchen, auch hier an zweiter Stelle stehend, hat eine ganz eigentümliche Fassung, und zwar berührt sie sich aufs nächste mit der 2, 113 kurz angegebenen finnischen Fassung des Bärenohrtypus, auf die wir schon vorhin bei der Egil-Asmundsaga hinzuweisen Veranlassung hatten. Der Inhalt ist dieser. Conall begegnet dreien Brüdern, welche ihre von einem Riesen entführte Schwester befreien wollen, läßt sich von ihnen in die Tiefe seilen, trifft das Mädchen am goldnen Rocken beschäftigt und versteckt sich vor dem heimkehrenden Riesen unter dessen aufgehäuften Schätzen. Der aber überzählt diese, findet Conall und sagt ihm, morgen solle er ihm „die Zähne putzen". Als der Riese entschlafen ist, stößt ihm Conall ein glühendes Eisen in den schnarchenden Mund, der Andre springt auf und rennt dabei die Stange wider die Wand, so daß er völlig durchbohrt wird. Conall schlägt ihm den Kopf ab. Als der Korb herabgelassen wird, ihn wieder ans Tageslicht zu ziehen, nimmt er so viel Gold und Silber mit, daß in halber Höhe der Strick reißt. Unversehrt stürzt er herunter, und nun geht es zum dritten Abenteuer mit der Frau, die eben im Begriff ist, ihr Kind zu schlachten. Ganz ähnlich ist die Todesart des Riesen geschildert in der vorhin 2, 118 mitgeteilten ersten Version: nachdem Conall aus dem Kessel gestiegen ist, stößt er dem schlafenden Riesen den Speer ins Auge, jener springt auf, mit dem Schaft wider die Deckenwölbung, daß das Eisen hinten aus dem Kopfe hervordringt. Aber diese Scene ist hier dem Abenteuer mit der Frau, die ihr Kind schlachten will, eingefügt, und man erkennt, es sind zwei Abenteuer in eines zusammengeronnen, das zweite blieb in der Hauptsache bestehen, für das erste aber bildet das Polyphemmärchen den Ersatz. Zum Plan des Sammelmärchens gehörte also ein Abenteuer, worin ein Riese geblendet wird; meistens nahm man dazu die Polyphemform, aber es trat dafür auch die finnische Abart des Bärenohrtypus ein, ja sie gelangte in der eben dargelegten Umgestaltung dazu, sich neben das Polyphemmärchen zu stellen in einer und derselben Sammlung.

Erst hiermit ist ein genauerer Einblick gewonnnen in die Entstehungsgeschichte jenes Märchens aus den schwedischen Lappmarken (oben 2, 115 f.), dessen zweite Hälfte so merkwürdig an die homerische Darstellung gemahnt, und dessen erste dem eben erwähnten Conallabenteuer entspricht. Beruht schon dies Conallabenteuer auf einer Umbildung und Verquickung von Bestandteilen des Sammelmärchens, so ist in der lappischen Erzählung der weitere Schritt getan, die beiden Blendungsabenteuer zu einem Ganzen zu verschmelzen. Bei dieser nahen Beziehung zu Conall und dem alten Räuber im Dolopathos ist kaum anzunehmen, daß der polyphemische Bestandteil auf einer andern Überlieferung beruhe als in jenem Kreise, und die auffälligen Ähnlichkeiten mit der Erzählung Homers werden verdächtig. Es darf daran erinnert werden, daß im Dolopathos dem weisen Meister, der die Geschichten des alten Räubers erzählt hat, eine Rede in den Mund gelegt ist, worin mit Bezug auf das Menschenfresserabenteuer der Name Polyphems genannt wird. So gut wie dem Johannes de Alta Silva konnte auch einem schwedischen Erzähler die Ähnlichkeit mit der Polyphemsage auffallen; und wenn er, minder enthaltsam als jener, das Volksmärchen durch seine klassischen Erinnerungen fälschte, oder wenn ein Geschichtenerzähler aus dem Volke, dem etwa ein zuhörendes Studentlein die griechische Parallelform mitgeteilt hatte, Gebrauch von dieser Schulweisheit machte, so erklärt sich die Besonderheit des lappischen Märchens, ohne daß wir eine uralte mündliche Tradition als ihre Quelle anzunehmen brauchen, und selbst ohne die Voraussetzung, daß der Dolopathos eingewirkt habe. Schwerlich aber sind wir berechtigt, auch bei der estnischen Geschichte vom Issi teggi an einen solchen Ursprung zu denken, und dies selbständige Zeugnis für eine Verbindung des Selbtanmotivs mit der Scene der Blendung des übertölpelten Lurs bleibt in seinem Werte bestehen.

Auch das kürzere lappische Märchen von Stalo und dem geraubten Knaben (2, 115 f.) scheint germanischer Herkunft zu sein. Im norwegischen Sunnfjord erzählt man sich von einem Oskefise (schwedisch Askafis Aschenbrödel), gerade wie der kleine Held des Stalomärchens als ein Aschenputtel bezeichnet wird. Ein Troll hatte den Knaben gestohlen; der war aber erst eine kleine Weile bei dem Riesen, da gefiel es ihm schon so schlecht, daß er gern davongelaufen wäre,

wenn er nur gekonnt hätte. Eines Tages nahm er die Katze des Riesen, stach ihr die Augen aus und setzte ihr zinnerne dafür ein, so daß das Tier wie toll an allen Wänden herumfuhr. Der Riese sprach: ich glaube nicht anders, die Katze muß irgend was sehen, weil sie so herumfährt. Freilich, versetzte der Junge, sie sieht lauter Silber und Gold. Solche Augen möchte er auch haben, sagte der Riese, und der Knabe meinte, dafür könne Rat werden, goß zinnerne Augen für den Tursen, stach ihm die rechten aus und setzte ihm die neuen ein. Da nun der Riese keinen Stich sah, gedachte er den Knaben für den Streich büßen zu lassen. Eines Tages sagte er, die Geißen müßten ins Freie, und setzte sich an die Tür, um den Knaben zu packen, wenn er herauskäme, denn dieser hütete sich, ihm zu nahe zu kommen, und leitete ihn mittels einer langen Eisenstange. Als alle Geißen bis auf den Leitbock heraus waren, schlachtete diesen der Junge, zog das Fell über sich, hängte die Schelle an seinen Hals und entschlüpfte so dem Riesen, der ihm noch auf den Rücken klopfte und dann hineinrief, ob er nicht auch heraus kommen wolle. Ich bin ja schon lang heraus, rief der Knabe, und der Riese war sehr ärgerlich, denn er hatte fest gehofft, ihn diesmal zu erwischen. So gieng es nun wieder eine Zeit lang fort, der Knabe leitete den Blinden an der Stange, aber schießlich hielt ers nicht mehr aus, führte ihn auf einen Felsen, und als sie am Rande des Abgrunds standen, hieß er ihn die Füße recht hoch heben. Da fiel sich der Riese zu Tode, und der Knabe nahm all seine Habe in Besitz (Nordisk Tidskrift for Filologi, Neue Reihe 5, 229 f.).

Dieser Schluß (womit Lazarillo von Tormes, Kap. 1 a. E. und Grimm, Mär. Nr. 121 zu vgl.) steht völlig so in keiner der anderen Fassungen des Polyphemmärchens, aber er muß im Norden geläufig gewesen sein. Ein lappisches Märchen weiß von einem Knaben, der einem Riesen seine Dienste anbot. Ein großer Balken, den beide im Walde zugehauen hatten, sollte nach Hause geschafft werden, der Knabe hieß den Riesen vorne anfassen und sich ja nicht umschauen, sonst steche er ihm mit einer gespitzten Stange in die Augen, setzte sich gemütlich auf das hintere Ende des Baumes und ließ sich von dem Riesen schleppen. Der ward von der Arbeit todmüde und legte sich schlafen; da stand in der Nacht der Junge auf und stach ihm mit der Stange die Augen aus, lockte ihn dann auf einen hohen Berg und stürzte ihn von hier aus in einen See, daß

er ertrank (Poestion, Lappl. Märchen S. 256 f.). Es ist dies das Märchen, das bei uns meistens unter dem Namen „Der Schneider und der Riese" bekannt ist und damit zu schließen pflegt, daß der dumme Riese sich selber den Bauch aufschlitzt (vgl. 2, 109 nebst 2, 114). Wenn der Riese nicht umschauen soll, so erinnert das an die Scene in Fitchers Vogel, wie der Menschenfresser nicht in den Korb sehen darf, worin das Mädchen versteckt ist; die Drohung, es würden ihm die Augen ausgestochen werden, kehrt auch in einer andern Fassung bei Poestion S. 84 wieder. Hieraus erhellt jedoch nur so viel, daß eine Mischform bestand, welche aus unserm Märchen und aus „Schneider und Riese" zusammengeflossen war; den Ursprung unsres Märchens müssen wir anderswo suchen.

Dabei mag uns wiederum der Schluß leiten. Wie der Riese durch eine falsche Vorspiegelung getäuscht in den Abgrund stürzt und, nach der lappischen Parallele, im Wasser umkommt, das gemahnt an den Untergang der Riesen in den tirolischen Märchen oben 2, 92 f. und an den der Waldhexe im isländischen Hänsel und Gretchen oben 2, 104; die holsteinische Variante der tiroler Märchen 2, 96 f. erzählt die Teuschung des Riesen ähnlich wie die gewöhnliche Fassung von Hänsel und Gretel, nimmt also eine Mittelstellung ein, welche bestätigt, daß die tirolischen Märchen nur eine Abart von Hänsel und Gretel darstellen. Zweitens: der Leitbock, mit dessen Hilfe der Junge aus der Höhle entwischt, hat sein Gegenstück an den helfenden Böcken der nemlichen Tiroler Märchen, über welche 2, 97 gehandelt worden ist, nur daß diese Böcke lebendig bleiben, nicht geschlachtet und geschunden werden — ein geringfügiger Unterschied, denn auch in der homerischen Darstellung und vielen parallelen Märchen dienen die lebenden Tiere zur Rettung. Auch dieser Zug also stammt aus Hänsel und Gretel, wie denn die isländische Fassung geradezu die beiden Geschwister in Tierhäute gehüllt aus dem Hexenhause fliehen läßt (oben 2, 104): selbst wenn dieser Zug der isländischen Version auf Rückentlehnung aus unserm Polyphemmärchen beruhte, würde er den Zusammenhang von Polyphem und Hänsel-Gretel beweisen. Drittens: wie diese Böcke als Schutztiere in dem weiter oben entwickelten Sinn zu betrachten sind, so mag auch die Katze, welcher der Junge die Augen aussticht, auf ein solches Schutztier zurückgehen und der Katze entsprechen in dem Märchen von dem aus der Höhle der Stampa fliehenden Kinde (oben 2, 98 f.): daß hier bloß ein Gretel, kein Hänsel

auftritt, kommt nicht in Betracht, da auch die tirolischen Fassungen 2, 93 zum Teil nur ein Kind statt des Paares haben. Endlich die Eisenstange, an welcher der Knabe den blinden Tursen leitet. Man sieht nicht ein, warum der Junge nicht gleich davon läuft, nachdem er aus der Tür ist: die Stange muß ihn gefesselt haben wie das Haar der Stampa; weil aber dann nicht zu verstehen wäre, warum der Riese nicht längst mit ihrer Hilfe ihn an sich gezogen habe, ist das Motiv in unbestimmtem Dunkel gehalten.

Neben diese Beziehungen auf Hänsel und Gretel stellen sich aber andere, auf Fitchers Vogel. Daß die Federhülle, in welcher das Mädchen flieht, den Tierhäuten im isländischen Hänsel und Gretel und in unserm Polyphemmärchen entspricht, wird sich nicht in Abrede stellen lassen, wenn man erwägt, was 2, 103 über die Ähnlichkeit der Fluchtscene mit der im Polyphemmärchen gesagt worden ist. Auch eine Katze als Schutztier haben wir in Fitchers Vogel gefunden und ebenso etwas dem Stampahaar, mithin der Eisenstange, entsprechendes (2, 101 f.). Scheint demnach Fitchers Vogel ein weibliches Gegenstück zu den Odysseusmärchen zu sein, hervorgebildet aus dem nemlichen Märchen, das sich eben als Grundlage des norwegischen Tursenmärchens erwiesen hat, so kann eben diese Parallelität bekräftigen, daß die Spuren, die uns auf Hänsel und Gretel führten, keine trügerischen waren. Dazu kommt noch eine eigentümliche Beobachtung, die an der holsteinischen Version von Hänsel und Gretel zu machen ist. Sie hat einen von dem gewöhnlichen völlig abweichenden Schluß. Die Kinder mit ihrem Bocksgespann übernachten in einer Höhle, aber der sie verfolgende Riese legt sich, ohne zu ahnen, wie nahe er ihnen ist, vor dem Eingang nieder. Während er schlief, töteten ihn die eingesperrten Kinder, konnten nun aber nicht mehr heraus und wären umgekommen, wenn nicht ein Raubvogel ein Loch in die Leiche gefressen hätte. Der im Schlaf getötete Riese zugleich in der Function des Felsblockes, dessen das lappländische Polyphemmärchen oben 2, 116 und zahlreiche Versionen von Homer an gedenken, das sieht ganz aus wie eine spielerische Verwendung polyphemischer Motive, dieser zweite Teil ist eine ins Kindliche gezogene Polyphemgeschichte, deren Verknüpfung mit Hänsel und Gretel aus dem dargelegten Entwicklungsgang unschwer zu begreifen ist.

Mit Hänsel und Gretel aufs nächste verwandt ist aber die Geschichte von Däumling und seinen Brüdern. Daß auch sie, wie

2, 99 f. gezeigt wurde, eine Gestalt angenommen hat, welche als Vorstufe zum Kyklopenabenteuer des Odysseus sich darstellt, ist deshalb erklärlich: während dort die zwei Geschwister oder das eine Kind glücklich entkommen, müssen hier einige der sieben Brüder das Leben lassen — geradeso stehen neben dem Stalomärchen und dessen norwegischem Seitenstück, worin von einem einzigen Knaben die Rede ist, andere, z. B. die homerische Darstellung, mit mehreren Helden, von denen der Menschenfresser einige verspeist. Das charakteristische all dieser Märchen, die Blendung des Riesen unter dem Vorgeben, daß ihm neue Augen eingesetzt werden sollen, stammt aus einer Volkssage, deren einziges Beispiel das estnische Issi teggi ist; und Homer ist der Einzige, welcher das Selbtanmotiv aus dieser Sage beibehaltend die andern Kyklopen herbeilaufen und, nachdem sie den irreführenden Namen vernommen, wieder abziehen läßt. Dagegen hat er den Vorwand der Augenerneurung beseitigt. Wenn der geblendete Polyphem dem Odysseus nachruft, er möge noch einmal umkehren und ein Gastgeschenk empfangen (Od. 9, 517), so wird sich auch dies als eine Spur erweisen, daß ein Stück der Märchenvorlage weggelassen sei, und vermutlich ist gerade dieses Stück Schuld daran, daß in allen Polyphemmärchen das Selbtanmotiv fortgefallen ist. Eine Fortsetzung nemlich hat uns schon das norwegische Tursenmärchen gezeigt; vergegenwärtigen wir uns, wie der Knabe den Riesen an der Stange führt, so leuchtet ein, daß hier die Nachbarschaft anderer Riesen nicht am Platze wäre, weil sie allzuleicht eine nachträgliche Entdeckung herbeiführen und die Rettung des Knaben vereiteln könnte. Aus ähnlichen Erwägungen mag auch in den übrigen Recensionen des Märchens das Selbtanmotiv schon frühzeitig, wenn auch nicht überall spurlos (vgl. oben 2, 116) entfernt worden sein, weil die Fortsetzung, jenes bei Homer weggeschnittene Schlußstück, von lärmenden Vorgängen berichtet, durch welche die Zeugen und Helfer wieder hätten herbeigelockt werden müssen. Diese Fortsetzung wird uns nachher, S. 132, noch beschäftigen; zunächst haben wir bei der Blendung zu verweilen.

Nyrop teilt a. a. O. S. 232 eine altisländische Marienlegende mit, von der er anzunehmen geneigt ist, daß sie auf ein lateinisches Original zurückgehe (S. 238). Es kommt darin die Angabe vor, der große Unhold sei einer von den Riesen gewesen, die auf Latein monoculus heißen, weil sie ein Auge mitten auf der Stirn haben. Daraus zu schließen, daß eine Erinnerung an den homerischen Polyphem

durchblicke, scheint gewagt, obgleich der Verfasser des Dolopathos den Namen kennt. Die Misch- und Mißbildung monoculus, welche sich bei Firmicus Maternus findet, scheint während des Mittelalters, das doch in Glossen das richtige monophthalmus fortführte, durch falsche Deutung der monocôli des Plinius (vgl. Maßmann, Kaiserchron. 3, 492) lebendig geblieben zu sein. Der Aufzeichner der Marienlegende braucht nichts weiter als eine derartige Notiz, allenfalls mit geistlicher Nutzanwendung (vgl. Gesta Rom. 175), gekannt zu haben, die er anbrachte, weil sein Märchen von einem einäugigen Riesen sprach (daß der Norden Riesen mit einem Stirnauge kennt, haben wir 2, 50 gesehen); daß er den Helden in seiner großen Not zu Gott und Maria beten läßt, ist der einzige legendarische Zug der ganzen Erzählung, die nur hiedurch und durch das gelehrte monoculus sich von einem gewöhnlichen Volksmärchen unterscheidet. Ein polnisches Märchen (Krek[2] 687) läßt gleichfalls den Helden beten und sogar einen hilfreichen Engel erscheinen, ähnlich wie in einer der tirolischen Fassungen von Hänsel und Gretel (oben 2, 93) der rettende Bock durch einen Schutzengel ersetzt ist. Derlei Zusätze nimmt das Märchen gleichartig an weit aus einander liegenden Orten auf, ohne daß ein literarischer Einfluß im Spiele wäre. Nyrop zieht noch ein sicilisches Märchen heran, dessen Helden wie in der isländischen „Legende" zwei Mönche sind. Diese Übereinstimmung erscheint gewichtiger; auch eine serbische Version (Vuk 222 Nr. 38) hat Ähnliches, sie spricht von einem Priester und seinem Schüler und teilt überdies mit der sicilischen die Angabe, der Riese habe den Überlebenden gezwungen, von dem Fleische seines gemordeten Gefährten mitzuessen, mit der nordischen die, er habe ein Stirnauge gehabt. Ob hier ein näherer historischer Zusammenhang anzunehmen sei, lassen wir dahin gestellt. Nur über den Schluß des sicilischen Märchens noch ein paar Worte. Das gerettete Mönchlein flieht ans Meeresufer und springt in einen Kahn, den die Schiffer eilig dahinschießen lassen. Der Unhold kommt, ihn zu haschen, aber im Laufen stößt er wider einen Stein (piglia una pietra di petto, d. i. wohl dà di petto in una pietra), weil er blind ist, fällt und zerschellt das Haupt; von der Menge seines Blutes rötet sich das Meer (Pitrè 2, 3). Auch in der isländischen Legende fällt der blinde Riese beim Nachlaufen und bricht den Hals; ähnlich ergeht es der Hexe im isländischen Hänsel und Gretel (oben 2, 104). Speciell isländisch dagegen ist in der Legende der Zug, daß der Riese, als der ins

Widderfell gehüllte Flüchtling auf allen Vieren daherkriecht, aus dem Knacken der Klauen auf ander Wetter schließt (Nyrop a. a. O. S. 227 Anm.).

Der nemliche, heute noch auf Island geltende Glaube findet sich schon in der früher erwähnten Saga von Egil und Asmund, auf die wir nun einen kurzen Blick werfen. Als Knabe war Egil von einem Hünen entführt worden, dem er die Geißen hüten mußte. Wiederholte Fluchtversuche hatten bloß die Folge, daß er immer strenger gehalten ward. Einst fand er im Wald eine Katze, zeigte dem Riesen in der Dämmerung ihre funkelnden Augen und bildete ihm ein, mit ihnen könne man auch bei Nacht sehen. Der Riese ließ sich festbinden und die Augen ausstechen. Als er den Trug merkte, setzte er sich an die Tür, der Knabe steckt sich in die Bockshaut und entschlüpft dem Riesen (der bei dieser Gelegenheit jene Wetterprophezeiung tut). Dieser denkt ihn doch noch zu fangen und reicht ihm zur Belohnung für seine bisherigen Dienste einen Goldring hin; als Egil darnach greift, zieht ihn der Riese an sich und haut nach ihm, daß ihm ein Ohr abfliegt, der Knabe aber schlug des Riesen Hand ab und entfloh mit dem Ringe. Als er späterhin einmal sich in den Kampf eines Riesen mit einer Riesin mengte, um dieser beizustehen, büßte er gleichfalls die rechte Hand ein. Die Ähnlichkeit mit dem norwegischen Märchen oben 2, 121 f. bedarf keines Nachweises. Wenn dem Riesen nicht neue Augen gegossen, sondern die der Katze eingesetzt werden sollen, so gemahnt das an die in dem Abschnitt vom Auge des Alpes besprochenen Märchen (Archiv f. slav. Phil. 5, 20 ff.); beachtenswert ist auf alle Fälle, daß die Katze schon in dieser alten Aufzeichnung sich findet. Der Schluß weicht ab: statt von einer Eisenstange zur Leitung des Blinden ist von dem Goldring die Rede, den der Riese dem Knaben anbietet. Haben wir früher vermutet, die Eisenstange sei Ersatz für das fesselnde Stampahaar, und eigentlich müßte der Riese den Knaben daran zu sich herziehen können, so finden wir hier wirklich, daß er ihn an sich zieht. Im Stampamärchen schneidet das Kind das Haar durch; hier, wo die Fessel des Haares durch den Fallstrick des Ringes ersetzt ist, haut der Knabe die Riesenhand ab. Von abgehauenen Lurhänden ist weiter oben viel die Rede gewesen; am nächsten zur gegenwärtigen Situation stimmt das Uennangger-Märchen 2, 90. Auch ein Stalomärchen kommt in Betracht: die Tochter des Stalo, mit einem Menschen vermählt, besucht ihre Eltern,

diese aber wollen sie schlachten, sie entflieht, die Alten suchen sie durch das Anerbieten eines großen Schatzes zurückzulocken, sie hält den Schlitten an und läßt die Menschenfresser so nahe kommen, daß sie schon den Schlitten anfassen, da haut sie ihnen die Finger mit der Axt ab und fährt eiligst davon. Das Motiv steht also durchaus nicht vereinzelt; da aber weiterhin erzählt wird, auch Egil habe seine Hand verloren, so gerät man auf die Vermutung, der Verfasser habe eine andre Version gekannt, wornach Egil sich vom Riesen nur dadurch losmachen konnte, daß er sich selber die Hand abschnitt — eine Version, der wir weiter unten begegnen werden.

Von der „Marienlegende" und ihren Verwandten unterscheidet sich diese Darstellung der Blendungsscene dadurch, daß hier der Riese einwilligt, sich neue Augen geben zu lassen, während er dort im Schlaf überfallen wird. Auch die auf dem Bärenohrtypus beruhenden Blendungsmärchen wissen nichts davon, daß der Riese sich aus freien Stücken seiner Augen begäbe, und doch glaubten wir eine Spur davon zu finden, daß die Blendungsepisode auf Issi teggi, also auf die „freiwillige" Form zurückgehe (2, 113. 121). Da das Selbtanmotiv sowohl mit dem Einzwängen und Festnageln verbunden ist, als auch mit dem Verbrennen (2, 40. 61), so konnte für das Schema von Issi teggi, das der Hauptsache nach eine Combination jener beiden Auffassungen darstellt (2, 114), leicht die einfachere Form eintreten, welche vom Festbinden nichts weiß, aber die fast durchgängige Angabe, der Riese sei im Schlaf überfallen worden, könnte darauf deuten, daß die Schlafesfesseln ein Ersatz für die Stricke in Issi teggi sein sollen, wenn nicht die Überwältigung schlafender Riesen auch sonst oft genug in Märchen vorkäme. Wie man dazu kam, das Blendungsmotiv in das Hänsel- und Gretel-Märchen einzuführen, ist leicht zu erkennen, da in diesem schon eine blinde Riesin (2, 103) und ein betäubender Schlag auf den Kopf (2, 93) gegeben war. Neben Hänsel und Gretel aber steht Däumling (2, 124). Bärenohr, Hänsel, Däumling sind, soviel wir bis jetzt sehen, die Märchenhelden, deren Abenteuer durch Einschaltung der Blendungsscene die Gestalt von Polyphemmärchen annahmen. Und diese Unterscheidung scheint mindestens ebenso bedeutsam wie die zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Blendung.

Das Conallmärchen und die Erzählung im Dolopathos zeigen, gleich den lappischen und nordischen Fassungen, die Blendungsscene mit dem Zuge ausgestattet, daß der Riese seine Sehkraft zu bessern hofft, doch ist die Katze in Wegfall gekommen. Die Katze fehlt auch in den slavischen Versionen, die übrigens die Scene sehr anschaulich zu schildern pflegen, ganz im Stil von Issi teggi. Diese Form, die von Issi teggi nur durch den Mangel des Selbtanmotivs sich unterscheidet, ist also über den ganzen Norden Europas verbreitet; wenn umgekehrt Homer das Selbtanmotiv hat (nur „Niemand" statt „Selbst"), so wird wahrscheinlich, daß das Märchen, dem er folgte, die Blendung mit Einwilligung Polyphems habe vornehmen lassen. Die slavischen Märchen zeigen nicht bloß durch den Wegfall der Katze, daß sie sich von der ältesten Gestalt mehr entfernt haben, sondern auch durch die Änderung des Eingangs. Wir können hier die verschiedenen Fassungen nicht alle besprechen; doch dürfen wir der häufigsten darunter nicht vorübergehen. Der Held zieht aus, um das Unglück kennen zu lernen, und nachdem er die Riesenhöhle mit nicht ganz heiler Haut verlassen hat, gesteht er, es nun zu kennen. Es ist nicht unsre Absicht, das verwandte Motiv von dem Manne, der zum Herrgott reist, um die Ursache seines Unglücks zu erfahren (Vuk Nr. 13; Zingerle 1^2, 208 Nr. 40; Gonzenbach Nr. 47), zu erörtern, sondern wir führen nur einige Erzählungen an, welche zu beweisen scheinen, daß das Polyphemmärchen mit jenem Eingang auch den Germanen müsse bekannt gewesen sein. In Vorarlberg erzählt man: Ein Fräulein, das Kummer und Sorge nicht kennt, will dies schlimme Paar aufsuchen und gerät in die Wohnung eines wilden Jägers. Voll Entsetzen wendet sie sich zur Flucht, aber unter der Tür steht der wilde Jäger mit einem Säbel, schlägt nach ihr und trennt ihr das Haar vom Kopfe. Ihn ergreift Sehnsucht nach der Entflohenen, er sucht sie lange vergebens und findet sie schließlich in einem Kloster: da sie ihm die Tür vor der Nase zuschlägt, liegt er andern Morgens erfroren vor der Pforte (Vonbun, Sagen S. 73 Nr. 72). Der charakteristische Eingang hilft uns die Züge des Polyphemmärchens wiedererkennen, obgleich gerade die Hauptscene, die Blendung, fehlt: der unter der Tür stehende Jäger, der nach dem Fräulein schlägt und ihr das Haar abhaut, gleicht dem unter der Tür sitzenden Riesen, der dem Egil das Ohr abhaut (2, 127); bei der Umsetzung des Helden in eine Heldin ist mit den Märchen-

zügen frei geschaltet worden, der toggenburgische Schluß mag damit zusammenhängen, daß für das Fräulein nach dem Verlust des Haares das Kloster der rechte Aufenthalt schien. Am nächsten steht die Erzählung solchen slavischen Versionen, welche die Blendung oder Blindheit der Polyphemfigur vergessen haben (vgl. Krek² S. 687. 689).

Mannhardt hat in Wolfs Zeitschr. 2, 336 den Versuch gemacht, dieses Märchen zur Deutung von Sifs Haar zu verwenden. Über Sifs Haar ist zu vergleichen, was oben 1, 178 ff. gesagt wurde. Wenn Mannhardts Deutung sich nicht wird halten lassen, so dürfte er dagegen recht gesehen haben in einem andern Falle, der auch hieher gehört. Hähnchen und Hühnchen wollen aus der Welt laufen, denn diese gehe unter, sagt das Küchlein, dem eine Eichel auf den Kopf gefallen ist. Unterwegs schließen sich den Flüchtigen noch Ente und Gans an. Die Gesellschaft trifft den Wolf, der ihr vorspiegelt, in seiner Höhle seien sie sicher. Als sie drin sind, verschließt er den Eingang mit einem Stein; andern Morgens verspeist der Wolf das Küchlein, geht dann ins Freie und legt wieder den Stein vor die Tür. Abends kommt dann Hähnchen an die Reihe, und so fort, bis alle aufgezehrt sind. Nach einer norwegischen Variante kommen aber nicht alle um, sondern Hähnchen und Hühnchen retten sich, nachdem sie dem Fuchs (der hier statt des Wolfes steht) vorgespiegelt haben, sie sehen etwas, was doch nicht da war, nemlich einen Schwarm Gänse; während er hinausläuft, sich den fetten Braten nicht entgehen zu lassen, fliegen Hähnchen und Hühnchen davon (Wolfs Zeitschr. 4, 97 ff.). Die Polyphemgeschichte ist zum Tiermärchen umgewandelt, und zwar zu einem über die ganze germanische Welt verbreiteten. Die Hauptscene freilich fiel weg, denn der Fuchs läßt sich nicht erst Augen einsetzen, um die Gänse zu sehen, sondern wählt den kürzeren Weg, sich mit eigenen Augen zu überzeugen. Daß unterwegs die Gesellschaft sich vermehrt, hat sein Gegenstück an einem großrussischen Märchen (Krek² S. 675 ff.): ein Schmied, der auszog, das Elend kennen zu lernen, trifft unterwegs einen Schneider, der gleichfalls noch nichts vom Elend weiß und sich der Expedition anschließt. Ein Unterschied ist, daß die Tiere dem Weltuntergang entrinnen wollen, die Menschen aber das Unglück aufsuchen: sicherlich jedoch kein wesentlicher, und es ist eine Übereilung, wenn Nyrop (Nordisk Tidskrift a. a. O. S. 231 Anm. 3) es lächerlich findet, daß das Tiermärchen mit dem Polyphemmärchen in Parallele gestellt werde.

Hieher gehört auch ein Märchen aus dem Harz. Ein Mann zieht aus, die Weisheit Gottes zu ergründen. Am Meere findet er Jemand, der mit einem Eimer ohne Boden Wasser aus dem Meere schöpft und ihn bedeutet, Gottes Weisheit zu ergründen sei ebenso unmöglich, als das Meer mit dem bodenlosen Eimer auszuschöpfen. Dann folgen ein Paar Begegnungen im Stil der Lügenmärchen (vgl. Asbjörnsen 2, 96 Nr. 9; Grimm Nr. 112 mit der Anm.; Haltrich[3] Nr. 57), endlich das Polyphemmärchen und die Geschichte des lebendig Begrabenen (Pröhle, Kinder- und Volksmärchen S. 136 Nr. 43). Den eigentlichen Grundstock dieser wunderlichen Erzählung bildet offenbar das Sammelmärchen, von dem oben die Rede war (vgl. 2, 119 f.), und zwar entsprechen die beiden Abenteuer denen von Sindbads dritter und vierter Reise, namentlich die Geschichte vom lebendig Begrabenen stimmt nicht mit den nordischen Fassungen, sondern mit der arabischen (und weiterhin mit der bekannten Sage von Aristomenes und dem Fuchse, Pausan. 4, 18). Das Rahmenmotiv aber, daß der Mann die Weisheit Gottes ergründen will, woran sich dann die Legende (s. Pröhle a. a. O. S. XXXIX) vom unerschöpflichen Meere schließt, scheint nichts als eine Abart des Märcheneingangs, daß einer zum Unglück pilgert, und des 2, 129 erwähnten, daß einer zum Herrgott reist. Die Vorstellung einer Reise in den Himmel zog dann die Einschaltung aus den Lügenmärchen herbei, denn in diesen kommt der münchhausische Held gleichfalls dahin (vgl. die Literatur bei Köhler in Eberts Jahrbuch 7, 278). Diese Versetzung des Sammelmärchens in den slavischen Rahmen des Polyphemmärchens ist sicherlich sehr alt, da deutsche Versionen dieser slavischen Form nur noch aus den vorhin besprochenen parodistischen Bildungen zu erschließen sind, dem Tiermärchen und der Geschichte vom Fräulein, das Kummer und Sorge nicht kannte. Dem gegenüber verschlägt es nichts, wenn das polyphemische Abenteuer Einflüsse durch die Odyssee erfahren zu haben scheint (vgl. Grimm, Polyphem S. 18); ein ganz analoger Fall ist 2, 121 besprochen worden, und auch da handelte es sich um unser Sammelmärchen. Wenn in slavischen Märchen die Flucht aus der Riesenhöhle nicht mittels einer übergeworfenen Tierhaut geschieht, sondern dadurch, daß der „Odysseus" sich an die Wolle des lebendigen Tieres anklammert, so könnte auch das auf einer Erinnerung an die homerische Darstellung beruhen (vgl. Krek[2] S. 704), doch ist zu erwägen, daß in Hänsel und Gretel die Schutztiere lebendig sind (2, 123).

Hat uns im Bisherigen das neunte Buch der Odyssee zur Norm gedient, nach deren Maßen die Umrisse der Polyphemmärchen aufzuzeichnen waren, so gilt es nun umgekehrt ein Stück des Gesamttypus zu betrachten, das in der Odyssee weggelassen ist, nicht ohne daß die Bruchstelle noch sichtbar wäre (2, 125). In der isländischen Saga von Asmund und Egil ist berichtet, der geblendete Riese habe durch Darbietung eines Ringes den Knaben an sich gelockt und gepackt, so daß dieser sich nur wieder befreien konnte, indem er dem Riesen die Hand abschlug. Diesem Ring verglichen wir die Eisenstange, woran im norwegischen Märchen der Knabe den geblendeten Tursen leitet, und sprachen die Vermutung aus, Stange wie Ring seien eigentlich als fesselnde Lurode zu verstehen, Stellvertreter des bindenden Haares im Stampamärchen, aber ihres zauberischen Charakters entkleidet. Der Beweis ist einfach zu führen. Das serbische Märchen vom Priester und seinem Schüler, das schon 2, 126 genannt worden ist, erzählt, nachdem der Schüler in der Widderhaut aus der Höhle entwischt war, habe ihm der Riese einen Stab gereicht, damit er die Herde treiben könne. Sowie der Schüler den Stock berührt hatte, blieb sein Finger fest daran haften; er fieng an, im Kreise um den Riesen herzuspringen, damit dieser ihn nicht packen könne, zog sein Schnappmesser, schnitt sich den Finger ab und lief davon. Der Riese ihm nach, denn der Knabe pfiff und spottete beständig; als er den Blinden bis zum Rande eines tiefen Wassers gelockt hatte, rannte er von hinten wider ihn, daß er in die Flut stürzte und ertrank (Vuk S. 223 Nr. 38). Die Ähnlichkeit mit dem Schluß des norwegischen Märchens, worin die Eisenstange zum Leiten des Blinden dient (2, 122), leuchtet ein. Zu erläutern ist noch der Zug, daß der Knabe pfeift und so den Riesen auf seiner Spur erhält. In der isländischen Fassung von Hänsel und Gretel (Poestion S. 262) merkt die Hexe am Lachen des Schwesterchens, daß die Gefangenen entwischt sind, wie zuvor schon dies Lachen zu deren Gefangennahme geführt hatte, und setzt ihnen nach. Auch in schwedischen Versionen von Hänsel und Gretel bringt das Hihi des Mädchens die Kinder in die Gewalt der Waldfrau, und es ist 2, 104 ausgeführt, daß die Bedeutung dieses Lachens aus dem Satze des Volksglaubens abzuleiten sei, man dürfe dem Alp nicht antworten; auch wurde 2, 99 daran erinnert, anderwärts werde statt des Lachens das Pfeifen genannt: die Hermeline und andere Lurwesen hassen das Pfeifen und setzen dem nach, der sie dadurch zu reizen wagt (2, 61 ff.).

Im isländischen Hänsel und Gretel ist das Lachen an zwei Stellen der Erzählung genannt; davon entspricht die zweite der Pfeiffscene in unsrem Märchen. Aufs neue zeigt sich Hänsel und Gretel als Grundlage.

Der fesselnde Stab findet sich auch in dem 2, 126 erwähnten polnischen Märchen. Drei Brüder suchen das Unglück (Licho) auf und geraten in dessen Behausung. Nachdem Licho die beiden älteren gefressen, entwischt der Jüngste, läßt sich aber verlocken, einen goldnen Stab zu ergreifen, den ihm Licho reicht; seine Hand kann nicht wieder loskommen, der Andere zieht ihn schon zu sich empor, da haut er sich die Hand ab und entrinnt (Krek² S. 687). Im großrussischen Märchen (ebd. S. 677) kann der Schmied, welcher der Riesin (denn hier ist es ein weiblicher Polyphem) unter dem Vorwand, ihr ein neues Auge einzusetzen, das Auge zerstört hat, der Versuchung nicht widerstehen, an den goldnen Stiel eines Beils zu fassen, das an einem Baumstamm steckt; er kann nicht los, hinter sich hört er schon die Verfolgerin, er zieht sein Taschenmesser und trennt die Hand ab. Ganz ähnlich erzählt das kleinrussische ebd. S. 682 ff. In einem großrussischen (ebd. S. 681) ruft der geblendete Riese: Tor, halt ihn! Pförtchen, haltet! Zäune, haltet! so daß der Fremdling nicht entweichen kann (ähnlich, wie in der isländischen „Marienlegende" der Monoculus seiner Höhle gebietet, sich zu schließen, damit der Mönch nicht hinaus könne, vgl. Tidskrift a. a. O. 233); nachdem dieser als Widder verkleidet ins Freie gelangt ist und nach einem Säbel greift, der an einem Baume hängt, ruft der Riese: halt fest! und der Finger bleibt haften, so daß er mit dem Taschenmesser losgeschnitten werden muß. In einem kleinrussischen Märchen schnappt auf den Ruf: Türe, halt fest! die Türe zu und schlägt dem Flüchtling die Hand ab (Krek S. 690; vgl. oben den weiblichen Odysseus, dem der Wilde Jäger unter der Türe das Haar abhaut). Der römische Occhiaro wirft dem Geretteten einen Ring zu unter der Vorspiegelung, er könne sich damit unsichtbar machen; kaum hat der Fremde den Ring am Finger, ruft der Riese sein: halt fest! und jener muß sich den Finger abschneiden, um den Bann zu brechen, der ihn nicht von der Stelle läßt (Krek S. 710).

Der Zuruf Halt fest! ist eine schmückende Zutat, denn das Lurod würde auch ohne ihn seine Schuldigkeit tun, wie im Zweibrüdermärchen die Haare der Waldhexe zu Fesseln werden, sobald man sie auflegt (oben 1, 169 ff.); aber auch dort begegnet eine Fassung, wornach die

Hexe ruft: bindet diesen Mann, meine Haare! (Pentam. Nr. 7, bei Liebrecht 1, 107 f.). So dient das Zweibrüdermärchen zur Bestätigung, daß der fesselnde Stab 2c. dem Haar im Stampamärchen entspreche; auch das Zweibrüdermärchen kennt statt des Haares den Stab, die Rute (Hahn 1, 171; Nordd. Sag. S. 344 ff.; Cosquin 1, 65), und wenn es die Fesselung meistens als Versteinerung schildert, so ist diese Auffassung auch unserm Typus nicht fremd: in einer Pisaner Version wird der Finger, sobald der verhängnisvolle Ring angesteckt ist, augenblicklich zu Stein (diventò subito di marmo), und der Mann kann sich nicht vom Platze rühren (Comparetti, Novelline S. 194 Nr. 44; bei Krek² S. 712).

In einer großrussischen Variante ruft nicht der Riese: halt fest! sondern das goldne Beil ist so diensteifrig, selber zu rufen: ich halte fest (Krek² S. 680); aber es schreit zugleich: hier bin ich, und das zeigt, daß eine andere Vorstellungsreihe Einfluß gewonnen hat. Im französischen Dolopathos (Krek 698) und seinem gälischen Seitenstück, dem Märchen von Conall (709), in einer böhmischen (686) und einer siebenbürgisch-rumänischen (714) Version, sowie in einer baskischen (Tidskrift 2c. 243) ruft der Ring: hier bin ich! oder: hieher, Blinder! Im lateinischen Dolopathos dagegen (Krek 698) fühlt sich der Mann, sobald er den Ring anhat, gezwungen, zu rufen. Eine siebenbürgische Fassung endlich, auf die wir später noch zurückkommen müssen, stellt die Sache so dar: Sobald Odysseus den Ring angesteckt hat, fühlt er sich an die Stelle gebannt und ruft: ach! so daß der Riese merkt, wo er steht, und auf ihn zukommt; jener schneidet sich nun den Finger ab, läuft hinter einen Teich und ruft: hier bin ich! und lockt dadurch den Riesen ins Wasser, wo er umkommt (Krek 703). Die Situation ist also ganz wie in dem serbischen Märchen 2, 132, nur daß das Pfeifen und Spotten durch den Ruf: hier bin ich! ersetzt wurde; und dies listige Hier bin ich! ist nichts als eine Weiterbildung des unwillkürlichen Ach, das er zuvor ausstößt. Wir sehen also die zwei Motive, das der Fesselung und das des Rufs, anfänglich getrennt, und der Ruf gibt sich als einen Abkömmling des Lachens in Hänsel und Gretel (2, 132) zu erkennen; dann aber werden sie in engeren Bezug zu einander gebracht, der Ring nötigt den Mann, zu rufen (im lateinischen Dolopathos), oder er ruft selber.

Daß der Riese im Wasser umkommt, entspricht ganz der Herkunft des Märchens aus Hänsel und Gretel. Aber die Schilderung seines Untergangs ist geändert. Der Hüne läßt sich nicht beschwatzen, einen Stein um den Hals zu hängen (dazu wäre er nach der Blendungsscene zu mißtrauisch), sondern er wird an den Rand eines Wassers oder Abgrundes gelockt und hineingestoßen (2, 122. 132), oder fällt hinein, weil er nicht sehen kann. Es hat sich aber oben gezeigt, daß dieser Schluß nebst der vorangehenden Blendung auch übergeführt ist in ein anderes Märchen, dessen gewöhnliches Ende vom aufgeschnittenen Bauche des Riesen handelt (2, 122 f.). Dies Märchen vom Knaben und Riesen, bei uns als „Schneider und Riese" bekannt, kommt mit dem Eingang vor, daß der Knabe es wagt, *seine Herde auf des Riesen Grund und Boden weiden zu lassen* oder in dessen Walde Holz zu hauen (Cavallius S. 1. 8 Nr. 1, a. b; Knoop S. 190 Nr. 3; Müllenhoff S. 442 Nr. 17; Asbjörnsen 1, 45 Nr. 6; über den ganzen Märchentypus vgl. Cosquin Nr. 8 und 25); daß in der Knoopschen Fassung die Angabe sich findet, der Riese habe sich *um Mittag* eingestellt, verdient als eine Erinnerung an den Zusammenhang der Menschenfresser mit den Mittagsgeistern hervorgehoben zu werden. Der nemliche Eingang findet sich aber auch, wie Müllenhoff S. 445 in der Anmerkung zu Nr. 17 angibt, in Versionen des Glasbergmärchens, welches sonst vom Korn- oder Heuhüten erzählt (2, 51). An diejenige Form des Glasbergmärchens, welche den Kornhüter dem Riesen das Auge wegnehmen läßt, schließt sich, wie 2, 55 gezeigt ward, die osteuropäische Märchengruppe von den gestohlenen und wieder erlangten Augen, worin der Held gleichfalls seine Herde auf ilsisches Gebiet treibt. Der Eingang vom Viehhüten auf dem Weideplatz des Riesen ist der Gruppe „Knabe und Riese" gemeinsam mit der Gruppe von den ausgerissenen und wieder eingesetzten Augen. Da nun die nordeuropäischen Polyphemmärchen ebenfalls vom Augeneinsetzen berichten, so hat es nichts auffallendes, auch das Märchen vom geblendeten Riesen mit diesem Eingang zu finden, zumal ja die Hauptscenen, Blendung hier, Bauchaufschlitzen dort, sich mythologisch ganz nahe stehen (2, 114). Das vorhin erwähnte siebenbürgische Märchen, welches die Schlußscene altertümlicher behandelt als alle Fassungen, welche die beiden Motive des fesselnden Lurods und des verräterischen Rufes in Anwendung bringen, kommt hier in Betracht.

Drei Brüder bezogen mit ihrer Herde eine fette Weide, ohne zu

wissen, daß sie dem Hünen gehörte, bauten am Waldrand eine Hütte und wechselten Tag um Tag in der Hut der Tiere ab (ähnlich wie im Bärenohrmärchen die drei Gesellen in der Beschickung des Haushaltes abwechseln). Eines Tages gieng der Älteste mit den Schafen, da kam der Hüne, schalt ihn, daß er auf seinem Grunde weide, hieß ihn sieben Schafe schlachten, die er alsbald verschlang, trank die Milch aus sieben Schaffen und setzte noch sieben Käse darauf, dann beschied er ihn auf den nächsten Morgen „zum Frühstück" in seine Burg; das Frühstück aber war der Ärmste selber, denn der Hüne verspeiste ihn. Ebenso ergieng es dem zweiten Bruder. Der Jüngste aber empfieng den Riesen mit trotzigen Reden, dergleichen in „Schneider und Riese" der Kleine zu führen pflegt. Als er am andern Morgen die Burg des noch schlafenden Riesen betrat, wirbelten ihn die Atemzüge des Schnarchers weithin durch den Raum (eine Scene, die ihr Seitenstück wiederum in „Schneider und Riese" hat; vgl. z. B. Poestion, Lappländ. Mär. S. 86; dazu Schmidt, Griech. Märch. S. 247 Nr. 11). Der Hüne erwachte, hieß ihn Feuer unter den großen Kessel machen und schlief wieder ein. Der Knabe hatte aber aus sieben Schaffellen einen großen Trichter mit zwei Mündungen genäht und mitgebracht; nun näherte er sich vorsichtig dem Lager des Riesen, hielt die beiden Trichtermündungen über die Augen des Schlafenden und goß einen großen Topf siedenden Wassers darüber aus. Den Blinden neckte er, indem er Nüsse dahin und dorthin warf und ihn so irre leitete, auch ab und zu Hier bin ich! rief und behende zur Seite sprang. Dann folgt die Ringscene und der Untergang des Riesen, wie vorhin geschildert, jedoch mit einer Erweiterung, die hier nachzutragen ist. Als der Riese im Sumpfe steckt, verlangt der Knabe seine Brüder, die nicht wieder aus der Burg gekommen waren. Jener sagte, er habe sie gegessen, aber die Köpfe lägen noch auf dem Hausboden, und dabei ein Ei und eine Rute, wenn er mit diesen die Hälse dreimal bestreiche, würden die Toten wieder heil und lebendig. Der Junge hatte drei Hunde Siehgut, Höregut, Packegut bei sich; mit deren Hilfe durchsuchte er die Burg, nachdem seine Brüder wieder erweckt waren, entdeckte in einem Gewölbe verborgen noch eine Menge anderer Riesen, die jedoch beim Anblick der Hunde stutzten, so daß er Zeit gewann, die Tür wieder zuzuwerfen. Den Riesen im Sumpf fragte er, wo seine Schätze seien, da aber dieser die Antwort verweigerte, half er ihm nicht heraus; ob er und seine eingesperrten Gesellen noch leben, weiß das

Märchen nicht, die drei Brüder aber bezogen das Schloß und wurden reiche Leute, obschon sie den Schatz nicht fanden (Haltrich Nr. 37, früher 36).

Der Eingang und einige Scenen, auf die wir schon in der Darstellung aufmerksam gemacht haben, zeigen, daß in der Odysseusrolle der kleine Hirte aus „Schneider und Riese" gedacht ist (auch in einem südslavischen Polyphemmärchen, von welchem Krek S. 736 leider bloß andeutungsweise spricht, ist der Held ein Hirte). Daß der Held mit Hilfe der Widderhaut aus der Gefangenschaft entkommen sei, wird hier nicht gesagt, wohl aber erkennt man, daß nach einer Vorlage gearbeitet ist, welche Schafe als „Schutztiere" kannte, denn der Trichter, mittels dessen dem Riesen das Augenlicht ausgeblasen wird, ist aus sieben Schaffellen zusammengenäht. Merkwürdig ist der Anhang. Vorhin (2, 134) hatten wir Anlaß, des Zweibrüdermärchens zu gedenken, weil der fesselnde Stab oder Ring dem fesselnden Haar oder der versteinernden Rute dieses Typus entsprechen. Diese mythologische Gleichung muß auch dem Fortsetzer unsrer siebenbürgischen Polyphemgeschichte klar gewesen sein, denn er entnimmt seine Bausteine aus dem Zweibrüdermärchen. Die Wiedererweckung vor allem stammt daher, und ihr zu Liebe mußte die Erfindung gemacht werden, daß der Riese die Brüder nicht ganz aufgezehrt, sondern die Köpfe übrig gelassen habe. Die drei Hunde finden sich in der venetianischen Version des Zweibrüdermärchens bei Widter-Wolf Nr. 8 (Eberts Jahrbuch 7, 128 ff.); in der Anmerkung dazu hat Köhler gezeigt, daß diese Hunde aus einem Typus stammen, der den einen Helden des Zweibrüdermärchens, den Drachentöter, identificiert mit dem furchtlosen Bruder der „ungetreuen Schwester". Es kommt in dieser gekoppelten Form ein Räuberhaus voll Räuber vor, gegen welche die drei Hunde gute Dienste tun; ein Nachbild davon ist das unterirdische Gewölbe mit den eingesperrten Riesen, welche beim Anblick der Hunde stutzen, als Keller aber entspricht es dem Verließ, das in vielen Fassungen des Zweibrüdermärchens die von der bösen Hexe Getöteten aufnimmt und aus welchem sie schließlich zugleich mit dem verunglückten Zwillingsbruder neu belebt hervorgehen (z. B. Kaden, Unter den Olivenbäumen S. 174).

Gleichfalls in Siebenbürgen aufgezeichnet ist das vorhin 2, 134 angezogene rumänische Märchen. Ein Mann schickt seine drei Söhne mit der Schafherde aus und gebietet ihnen, wenn Jemand sie anrufe, keine Antwort zu geben. In der Nacht hören sie eine Stimme: ihr Jünglinge! Auf den dritten Ruf antworten sie: hier

sind wir! Es kommt ein Riese, läßt sich einen Hammel braten, verschlingt ihn und heißt die drei ihm folgen samt ihrer Herde. In seiner Wohnung befiehlt er ihnen, Wasser zu kochen, und legt sich zum Schlafe. Als das Wasser siedet, steht er auf, wirft den Ältesten in den Kessel, läßt ihn gar werden und verzehrt ihn. Am Abend ergeht es dem Mittleren ebenso. Eh es aber zur nächsten Mahlzeit kommt, schmelzt der Jüngste das Fett seines ältesten Bruders, das er heimlich an sich genommen hat, über dem Feuer und schüttet es dem schlafenden Riesen ins Gesicht, daß er auf beiden Augen erblindet. Dann reizt er den Blinden durch geworfene Nüsse (wie in der vorigen Erzählung), es folgt die Flucht unter der Hülle des Widderfelles (welche in der andern Fassung fehlt) und die Scene mit dem rufenden Ring; der Knabe schneidet sich den Finger ab und wirft ihn ins Wasser, wo der Ring weiter ruft: hieher, Blinder, hieher! und den Riesen nachlockt, daß er ertrinkt (W. Grimm, Polyphem S. 15). Daß der Jüngling mit Hilfe eines ihm selbst gehörigen Widders entkommt (wie in der andern Fassung der große Trichter aus sieben Schaffellen genäht ist, die des Hirten Eigentum sind), stimmt besonders gut zu der Bedeutung des Widders als eines Schutztieres; dergleichen Tiere nimmt ja, wie uns die Melkstuhlsagen gezeigt haben, der Waghals mit sich auf die Abenteuerfahrt. Von der Einwirkung des Typus „Schneider und Riese" ist, abgesehen vom Viehhüten am Eingange, nichts zu spüren, es sei denn, daß die Scene, wie der Riese sich einen Hammel schlachten läßt (in der andern Version sind es sieben), zu beziehen wäre auf die weiter oben (2, 109) mitgeteilte Variante „Bettler und Riese", wo der Bettler dem Riesen Nudeln kochen muß. Die ebendort ausgesprochene Vermutung, der Bettelsack dieses Wanderers und der Weinschlauch des Odysseus möchten einander nicht ferne stehen, der Riese, der sich speisen läßt, gleiche dem Kyklopen, der sich tränken läßt, wird nunmehr minder gewagt erscheinen, nachdem der Einfluß des Typus „Schneider und Riese" auf den Typus vom geblendeten Riesen aufgedeckt ist. In Sindbads Reisen, deren dritte und vierte, wie wir sahen, zu dem in Nordeuropa verbreiteten Sammelmärchen gehört, findet sich das bekannte Abenteuer mit dem aufhockenden Greise, dessen Sindbad sich nur entledigen kann, indem er ihn berauscht; er schüttelt den Sinnlosen ab und zerschmettert ihm mit einem Steine das Haupt; diese Geschichte sieht aus wie eine Umdichtung der Episode vom berauschten und der Augen beraubten Polyphem, und daß der

Els als ein aufhockender Lur geschildert ist, verrät ein so richtiges Verständnis für die innerste mythische Natur Polyphems, daß der Erfindung wohl hohes Altertum zugesprochen werden darf. Daß das Sammelmärchen statt der Polyphemform mitunter die Bärenohrform einsetzte, und daß die beiden Redactionen auch zu einer verschmolzen vorkamen, hat sich oben (2, 119 f.) herausgestellt; ein ähnlicher Fall mag hier vorliegen. Ja es bestand noch eine dritte Fassung, worin Polyphem durch eine riesige Schlange ersetzt war, und die jetzt als Fortsetzung an das Polyphemabenteuer der dritten Reise gefügt ist; wenn Sindbad an den Strand läuft und die Schiffer anruft: nehmt mich auf, ich will euch erzählen, wie ich hiehergekommen (Weil, 1001 Nacht, 1866 1, 370), so ist die Situation so ähnlich der im sicilischen Polyphemmärchen 2, 126 (der munacheddu ruft die Schiffer an: ora facìtimi mettiri ddoccu e vi lu cuntu), daß schwerlich bloß Zufall im Spiel ist.

Das Beachtenswerteste aber an unsrer siebenbürgisch-rumänischen Version ist, daß die drei Brüder in die Gewalt des Menschenfressers fallen, weil sie auf seinen Zuruf antworten. Das „Hier sind wir" stimmt zu dem „Hier bin ich", welches in der Schlußscene den geblendeten Riesen auf die Spur des Flüchtlings zu bringen pflegt (und welches in unsrer Version durch: hieher, Blinder! ersetzt ist), und diese beiden Hier decken sich so genau mit den beiden Lachausbrüchen des Schwesterchens in Hänsel und Gretel (oben 2, 132. 134), daß die Deutung, welche wir diesem Lachen gegeben haben, aufs schönste bestätigt wird, es liege die Vorstellung zu Grunde, daß man auf den Anruf des Alps nicht antworten dürfe (1, 51). So zeigt also der Eingang eine Verschmelzung von „Schneider und Riese" mit „Hänsel und Gretel", welche wie ein Wahrzeichen auf die Herkunft dieser siebenbürgischen Fassungen hinweist, und das „Hier sind wir" ist mythologisch so durchsichtig, daß man annehmen möchte, die Verschmelzung habe in einer Zeit stattgefunden, welche auch in Hänsel und Gretel statt des Lachens noch Anruf und Antwort kannte und welche zweitens bei der Umgestaltung von Hänsel und Gretel zur Polyphemform dies echte Alp- und Lur-Motiv noch nicht hatte fallen lassen. Aus dem Umstande, daß das parallele Haltrichsche Märchen vorhin (2, 135 ff.) den Anruf nicht hat, ließe sich vielleicht der Einwand ableiten, das Motiv sei in die rumänische Fassung erst nachträglich eingedrungen durch Herübernahme des „Hier bin ich" aus

der Schlußscene. Allein abgesehen davon, daß die isländische Version von Hänsel und Gretel das doppelte Lachen hat, das Motiv des Anrufs hat auch in einer weit entlegenen Fassung des Polyphem eine Spur hinterlassen, in einem aramäischen Märchen.

Ein Fürstensohn wird im Gebirge von der Nacht überrascht und legt sich im Freien nieder. Um Mitternacht hört er Jemand schreien, macht sich auf und gelangt zu einer Höhle, worin ein blinder Riese am Feuer schläft, weckt diesen durch Nadelstiche, läßt sich aber nicht von ihm fangen, sondern entschlüpft in der Frühe mit der Herde, indem er sich an den Bauch des Bockes anklammert. Abends treibt er die Geißen wieder nach der Höhle, läßt sich vom Riesen (der seine Würdigkeit auf eine Probe stellt, zu welcher Hahn, Griech. Märchen 1, 39 Anm. 2; Schmidt, Volksleben der Neugr. S. 193. 206; dess. Griech. Märch. S. 99 Nr. 13; Poestion, Lappländ. Märch. Nr. 12 zu vergleichen) zum Sohne annehmen und wird sein Ziegenhirt. Als er die Herde zur Weide trieb, kam eine Bärin und wollte von ihm gelaust sein; er tat, als gehe er darauf ein, und band sie mit den Zotten an einen Baumast: die Freiheit sollte sie nur wieder haben, wenn sie die Augen seines „Vaters" herausgäbe. Als er die Augen hatte, hielt er aber sein Wort nicht, ließ die Bärin zappeln und begab sich nach Hause, wo er den Riesen sich niederlegen hieß und ihm die Augen einsetzte. Voll Dankbarkeit übergab der Alte ihm die Schlüssel zu den Gemächern und warnte ihn nur vor einer einzigen Tür. Bei der ersten Gelegenheit übertrat er das Verbot, kam in einen Baderaum, wo drei Taubenfrauen (statt der gewöhnlichen Schwanfrauen) badeten, fieng die eine davon, indem er sich ihres abgelegten Gewandes bemächtigte, und nahm sie zur Frau. Als er späterhin auf das Gewand nicht sorgsam genug Acht hatte, entflog ihm die Taubenfrau, aber sein Adoptivvater war ihm behilflich, die Flüchtige wieder zu erlangen (Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt 2c. 2, 115 ff. Nr. 32).

Bloß zum Beweise, daß auch das aramäische Märchen eine Spur des Anrufes bewahrt habe, wäre es nicht nötig gewesen, den Inhalt der ganzen Erzählung anzugeben. Aber es knüpfen sich an diese Geschichte Erörterungen anderer Art, zu denen wir nunmehr übergehen. Deutlich ist, daß dem Anfang ein Polyphemmärchen zu Grunde liegt, aber mit der wesentlichen Umbildung, daß der Riese schon blind ist, nicht erst geblendet zu werden braucht. Wenn eine dürftig überlieferte

kleinrussische Fassung (Krek 689) das „Unglück" gleichfalls blind sein läßt, so daß die Blendungsscene wegfällt, so rührt das daher, daß es den Keim der Lehrhaftigkeit, welchen der Typus von dem auf die Bekanntschaft mit dem Unglück begierigen „Odysseus" enthält, stärker entwickelt hat und mit Übergehung der glücklich ablaufenden Abenteuer rasch auf die Scene hindrängt, worin der Held die Hand verliert, wie denn auch in der Vermehrung des lurischen Personals zu der Dreiheit Unglück, Ungemach, Kummer sich die didaktische Absicht ausspricht. Hier dagegen ist der Riese blind, weil es galt, die früher 2, 54 ff. besprochene Geschichte von den eingesetzten Augen als Fortsetzung anzufügen: man erkennt, daß das benützte Polyphemmärchen zu denjenigen gehört haben muß, welche bei der Blendungsscene das Motiv von der Vorspiegelung des Augeneinsetzens verwenden — die beiden Scenen, die betrügliche und die wohlgemeinte Augenoperation, zogen einander an und wurden, nicht eben geschickt, zu einer Geschichte verbunden. Genauer wäre zu sagen: das Märchen von den wiedergewonnenen Augen ist am Anfang erweitert, indem die Begegnung mit dem Blinden nach dem Muster des Polyphemabenteuers zurecht gemacht ward. Eine Schwierigkeit dabei war, den Übergang zu finden von der feindseligen Haltung des Polyphem zu der freundlichen des durch die Vilen seines Augenlichtes beraubten Alten; hier mußte die Adoptionsscene aushelfen, welche man aus einem ganz andern Typus herübernahm, aus dem von seinen Eltern verstoßenen Knaben, der im Wald zu einem Riesen ans Feuer kommt und ihn zutraulich als Vater anredet, worauf ihn dieser an Sohnesstatt annimmt und der weitere Verlauf, die Schwanfrauengeschichte, sich ganz ähnlich anschließt, wie vorhin mitgeteilt wurde. Dieser Märchentypus wird in einem späteren Buche ausführlich zur Darstellung gelangen; einstweilen sei auf Schott Nr. 19; Haltrich Nr. 5 verwiesen. Die letztere Fassung hat wie unser aramäisches Märchen das Verbot, ein gewisses Zimmer zu betreten. Auch der Gonzenbachschen Nr. 6 werden wir in dieser Reihe begegnen; sie hat das Eigene (worüber Köhler bei Gonz. 2, 207 zu vergleichen), daß ein Abenteuer darin vorkommt, das aus Sindbads Reisen bekannt ist. Es schien angezeigt, hierauf aufmerksam zu machen, weil Sindbad, dessen wir wiederholt bei unsern Polyphemmärchen gedenken mußten, durch Vermittlung des Gonzenbachschen Märchens mit dem aramäischen in Bezug zu stehen scheint, das uns wegen seines polyphemischen Eingangs beschäftigt.

Die vorhin in Aussicht gestellte Untersuchung wird uns auf die Besprechung des Märchens vom Ritt auf den Glasberg führen, des nemlichen Märchens, über welches 2, 55 die Andeutung gemacht ist, daß es die Grundlage bilde für den Typus von den durch die Vilen geraubten Augen; wenn also die Geschichte von der Schwanfrau und die von den wiedergewonnenen Augen einer bestimmten Entwicklungsreihe angehören, so darf es uns nicht wundernehmen, in dem aramäischen Märchen beide verbunden zu sehen. Müssen wir uns aber für jetzt mit diesem kurzen Ausblick auf weitere Zusammenhänge begnügen, so liegt uns doch der Typus von den geraubten Augen, auf den wir ja schon weiter oben zu reden kamen, so dicht am Wege, daß es gestattet sein mag, ihm noch eine nähere Betrachtung zu widmen und so jener künftigen Untersuchung vorzuarbeiten.

Neben den eigentlichen Polyphemmärchen, d. h. denjenigen Blendungsgeschichten, welche durch Einfügung der Issiteggi-Scene in die Fabel von Hänsel und Gretel entstanden (wobei wir jetzt absehn von dem Anteil, der auch dem Däumling sowie dem Typus Schneider und Riese zukommt), fand sich eine Form, welche die Blendungsscene in die Bärenohrgeschichte einschaltet. Bei der Wahlverwandtschaft dieser Scene mit dem Abenteuer von den wiedergewonnenen Augen, welche sich soeben in dem aramäischen Märchen kundgegeben hat, ließe sich erwarten, daß es zu jener finnischen Fassung von Bärenohr oben 2, 113 eine Variante gebe, worin statt der unterirdischen Blendungsgeschichte die Episode von den zurückerlangten Augen stünde. Und in der Tat gibt es eine solche Variante. Petru Firitschell, so erzählt ein walachisches Märchen, auf Betreiben seiner Stiefmutter aus dem Vaterhause vertrieben, trifft unterwegs mit dem Holzkrummmacher und dem Steinreiber zusammen, die Drei bauen sich im Walde das Haus, worin sie von dem boshaften Zwerge belästigt werden. Petru verfolgt den Quälgeist in die Unterwelt, wohin ihn seine Gefährten am Seile hinablassen, bekommt ihn zu fassen und macht kurzen Prozeß mit ihm. Als er sich wieder aufziehen lassen will, findet sich, daß die Andern aus Feigheit weggelaufen sind; er tastet sich von Höhle zu Höhle weiter und gelangt wieder ans Tageslicht, betritt eine Hütte im Walde und ißt aus der Schüssel, welche ein blindes altes Weiblein eben vor sich stehen hat. Die Blinde merkt, daß Jemand mithält,

und sagt freundlich: Wer ist da? Ist es ein Mädchen, sei es meine Tochter, ist's ein Knabe, sei er mein Sohn. Da begrüßt er die Adoptivmutter und wird ihr Schafhirt; da sie ihn vor der Waldschlucht warnt, deren Unholde ihr das Augenlicht genommen, treibt er stracks dahin und fängt an, auf seiner Schwegel zu blasen. Die Drachen nähern sich ihm zahm und möchten auch so schön schwegeln lernen. Er willigt ein, lockt sie durch sein Spiel aus der Schlucht weg, heißt sie die Klauen in einen gespaltenen Eichenstamm legen und fängt sie allzumal, indem er rasch den Keil aus dem Riß schlägt. Nun geben sie ihm das Mittel an, wie seine Waldmutter wieder sehend werden könne, zum Dank haut er ihnen die Köpfe ab, eilt dann nach Hause und gibt der Alten das Augenlicht wieder (Schott S. 135 Nr. 10; nach Köhler im Archiv f. slav. Phil. 5, 23 findet sich eine Parallele in Miklosich, Zigeunermärchen Nr. 2). Da auf diese Weise die Erlösung der Prinzessin wegfiel, die doch notwendig zur Bärenohrgeschichte gehört, hat das Märchen zum Ersatz eine Fortsetzung, welche den Petru in der Rolle des Drachenkämpfers zeigt, der eine dem Tod geweihte Prinzessin rettet, durch einen tückischen Neider umkommt, aber von treuen Tieren wieder zum Leben erweckt wird und durch Vorzeigung der ausgeschnittenen Drachenzungen sich als den wahren Sieger und Gewinner der Braut ausweist.

Die Episode bei der Waldmutter ist deutlicher erzählt als das entsprechende Stück im aramäischen Märchen, zu welchem übrigens die Herausgeber in einer Anmerkung erwähnen, ihr Gewährsmann habe auf Befragen zugegeben, daß die Bärin zuvor die Augen des Riesen geraubt habe. Entstanden ist die Scene, wie wir 2, 54 ff. ausgeführt haben, aus dem Märchen vom Ritt nach der Prinzessin auf dem Glasberg mit Hilfe eines Rosses, das der Held gewonnen hatte, indem er einem diebischen Lur das Aug ausriß und nur gegen das Wunderroß wieder zurückgab; statt den Helden das Auge wegnehmen und wieder hergeben zu lassen, variierte man, Lure hätten einem Mann das Augenlicht genommen, der Held aber sie zu dessen Wiederherstellung gezwungen, worauf das Wunderroß (das in der andern Fassung Lösegeld gewesen) ihm von dem dankbaren Alten als Lohn geschenkt ward und der kühne Ritt um den Besitz der Prinzessin erfolgte. Ganz so einfach ist aber die Umbildung doch nicht. Eine serbische Version bei Mijatovics (auszüglich im Archiv 5, 21 f.) erzählt: Als der Alte wieder sehend geworden war, vertraute er dem Jüngling

die Zimmerschlüssel an, verbot ihm aber die neunte Tür (ganz ähnlich wie im aramäischen Märchen); der aber trat doch hinein, fand ein Roß, ein Windspiel, eine Henne mit Küchlein, alles aus Gold, bestieg das Roß und ritt davon. Ihm eilt der Bestohlene nach, wird durch weggeworfene Gegenstände aufgehalten (nach dem bekannten Schema) und ruft, da er die vergebliche Verfolgung aufgibt, dem Flüchtling noch nach, er solle zwei Esel kaufen und schlachten und in ihre Häute die goldenen Tiere hüllen, damit er nicht ihretwegen umgebracht werde. Der Junge befolgt den Rat, und so, in unscheinbarem Aufzug, vollbringt er den Sprung, der bisher Keinem geglückt war, wird von dem wortbrüchigen König in den Kerker geworfen, tritt dann aber nach abgeworfenen Hüllen in seiner ganzen Märchenherrlichkeit hervor; die Prinzessin vom Glasberge, die ihm doch gebührte, kann er gleichwohl nicht heiraten, denn der König ist sein Vater, die Prinzessin seine Schwester. Eine Variante bei Hahn (1, 258 Nr. 45), die übrigens die Episode von den gestohlenen und wiedererlangten Augen vergessen hat, schildert die Flucht auf dem Goldrosse, das in der verbotenen Stube sich fand, ganz ähnlich: die ausgeworfenen Gegenstände werden zur Heide, zur Eisfläche, zum tiefen Wasser, der verfolgende Drakos wagt sich hinein, bis es ihm an den Hals reicht, dann ruft er: Höre, mein Sohn, wenn du mir auch entlaufen bist, so behalte ich dich doch so lieb, als wenn du mein Sohn wärst, achte also auf meinen Rat. Auf deinem Wege wirst du einem alten Mann, einem alten Pferd und einem alten Hund begegnen, diesen zieh die Haut ab, stecke dich in die des Alten, dein Roß in die des alten Pferdes, deinen Hund in die des alten Hundes.

Dadurch, daß in dieser Märchenform vom „Traum des Prinzen" (der Prinz wird nemlich aus dem Vaterhause gestoßen, weil er sich im Traum auf dem Throne sah) der Vater der Glasbergprinzessin zugleich der des Helden ist, fällt ein Hauptstück des alten Glasbergmärchens, die hohe Heirat weg, und eine Variante sucht einen Ersatz zu finden, indem sie in der verbotenen Kammer ein Goldmädchen sich aufhalten läßt, das nachher des Prinzen Frau wird (Archiv 5, 21). Zu derlei Auskünften hatten solche Fassungen keinen Anlaß, welche das Märchen nicht auf den Traum und dessen Erfüllung zuspitzten, so daß die Prinzessin nicht die Schwester des Helden zu sein brauchte. Eine unter ihnen, Haltrich Nr. 10, welche die Wiedergewinnung der durch Drachen gestohlenen Augen sehr ausführlich schildert, hat kein Wort

von einem verbotenen Zimmer, von Flucht und Verfolgung und von dem seltsamen Rate, Häute abzuziehen, sondern der dankbare Greis stattet seinen Wohltäter freiwillig mit dem Wunderrosse aus. Andere wieder behalten die Flucht und was daran hängt bei und stecken den Helden und seine Tiere in unscheinbare Hüllen, die er zum Schlusse von sich wirft. Es wirkt hier ohne Zweifel das alte Glasbergmärchen nach, dessen Held als Aschenbrödel geschildert wird und, nachdem er als glänzender Ritter den Sprung auf den Glasberg gemacht hat, in seine Dunkelheit zurückkehrt, sorglich beflissen, den Ring oder andere Malzeichen, die er von der Prinzessin mitbringt, unter einem Tuche zu verbergen: wenn er dann die Binde löst, leuchtet Alles ringsumher (vgl. Leskien-Brugmann S. 526). Aber warum der Verband durch die übergezogenen Häute ersetzt ward und warum das Wunderroß nicht als Lohn empfangen, sondern entführt wird, das läßt sich aus dem Glasbergmärchen nicht erklären. Es war früher von einer Flucht aus dem Hünenhause die Rede (2, 91), wobei der nachsetzende Lur durch weggeworfene Gegenstände aufgehalten wird und tief ins Wasser gerät, ganz ähnlich wie vorhin im serbischen und griechischen Märchen; eine Verfolgung, welcher durch Wasser ein Ziel gesetzt wird, zeigten auch die Polyphemmärchen, und 2, 136 sahen wir den im Sumpfe steckenden Riesen eine Verhandlung pflegen, namentlich aber ist daran zu erinnern, daß der geblendete Riese dem Flüchtling nachruft, er möge doch einen Stab oder einen Ring von ihm annehmen. Diese Scenen mögen das Vorbild abgegeben haben für die in Rede stehende Episode, und wenn der Alte nachruft, sein Adoptivsohn solle den Märchenglanz unter abgezogenen Häuten verstecken, so scheint das rettende Widderfell aus den Polyphemmärchen herübergewirkt zu haben. Ein solcher Einfluß des Polyphem auf das Märchen mit der Episode von den gestohlenen Augen ist aber durchaus erklärlich: die Wahlverwandtschaft zwischen den beiden Augenscenen, die sich vorhin in der aramäischen und der walachischen Version kundgab, muß auch hier gewaltet haben, und es erschließt sich uns nun das Verständnis einer früher gemachten Beobachtung. Die Scene, wie der Kornhüter dem diebischen Riesen das Auge ausreißt und wiedergibt, also die Grundlage unsrer Episode von den wiedererlangten Augen, bildet den Eingang einer Version des gewöhnlichen Glasbergmärchens. Also schon diese einfachste Form hat einen Punkt, der die Erinnerung an die polyphemische Blendungsscene

wachrufen kann. Wenn sich nun oben 2, 117 gezeigt hat, daß die Rahmenerzählung der Conallgruppe aus einem Eingang des Glasbergmärchens hervorgewachsen ist, so wird das eben darauf beruhen, daß nicht bloß das fortgebildete, sondern schon das einfache Glasbergmärchen in der Tradition irgendwie mit dem Polyphemtypus enger verbunden vorkam: die Betrachtung der Episode von den wiedergewonnenen Augen hat uns nicht von Polyphem ab, sondern wieder zu ihm zurückgeführt.

Zu einer recht organischen Verknüpfung des eingeschalteten Stückes mit dem älteren Bestand ist es nicht gekommen. Zwar daß der Held, der trotz der Warnung seines Herrn das Drachental betreten hat, auch die verbotene Kammer betritt, ist begreiflich, doch hat das griechische Märchen (das leider die Augenscene eingebüßt hat) mit ganz richtigem Takte noch eine besondere Motivierung des Ungehorsams für nötig gehalten (Hahn 2, 247 Anm. zu Nr. 45); aber daß er als Dieb aus dem Hause flieht, dessen Wohltäter er ist, daß der racheschnaubende Verfolger sich erst wieder erinnern muß, der Fliehende sei sein „Sohn", darin verrät sich das Störende einer aufgeimpften Vorstellungsreihe. Gerade aber auf diesem Einschiebsel beruhen hauptsächlich die neuen Formen, von denen vorhin andeutungsweise gesprochen worden ist (2, 144 f.); wenn wir ihnen noch einen Augenblick Aufmerksamkeit schenken, so können wir es mit dem Bewußtsein tun, zwar keine Fortbildung, aber eine Fortwirkung des Polyphemmärchens zu verfolgen.

Das oben erwähnte Märchen Haltrich Nr. 10 läßt den Helden mit seinem Rosse Abenteuer bestehen, die nicht eben an den Glasbergritt gemahnen; aber die verwandten Erzählungen Asbjörnsen 2, 68 Nr. 7 (Die Grimsschecke) und Straparola 5, 1 (Der Waldmann; bei Val. Schmidt S. 92 Nr. 5) werden uns späterhin in der nemlichen Entwicklungsreihe begegnen wie die übrigen, deren Herkunft vom Glasberg deutlich ist. Wir meinen die Gruppe „Werweiß". Es ist hier nicht der Ort, näher auf sie einzugehen, und wir verweisen auf Wollners Zusammenstellungen bei Leskien-Brugmann S. 537 ff. zu Nr. 9. Nur auf einiges sei aufmerksam gemacht, was die Herkunft vom Glasbergmärchen anschaulich machen kann. Ein altaisches Werweißmärchen bei Radloff 1, 31 ff. hat noch den Eingang vom Traum des Prinzen; der verstoßene Jüngling kommt dann zu zwei blinden Alten und verschafft ihnen die Augen wieder; die Flucht mit

goldnen Tieren fehlt, also auch der Rat betreffs der abgezogenen Häute, aber der dankbare Alte schenkt ihm die Gabe der Verwandlung, vermöge welcher er in unscheinbarer Gestalt auszieht und zwei Fürstentöchter gewinnt. Ein neugriechisches Märchen (Hahn 2, 197 Variante 2 zu Nr. 6) hat zwar die Augenscene vergessen, aber die Flucht auf dem Wunderroß ist bewahrt, nebst dem Rate, einen alten Mann aus den Knochen zu schütteln. In einem kyrylischen Werweißmärchen begegnet der Held einem Bären, packt ihn am Bein und schleudert ihn so aus dem Fell (Radloff 2, 611). In einem tschechischen schießt der Held auf den Rat des Rosses einen begegnenden weißen Bären und hüllt sich in dessen Fell (Wollner a. a. O. S. 539); in einem andern ebenda mitgeteilten genügt ein Lammfell, seine goldnen Locken zu verhüllen. Weitaus die meisten Fassungen haben das alte grausame Motiv fallen lassen, und eine Schweinsblase, ein Rindenhut u. dgl. verbergen das goldne Haar. Das ursprüngliche ist offenbar, daß der Held nicht bloß am Haar, sondern am ganzen Leibe golden ist. Das vorhin erwähnte Märchen Hahn 2, 197 gibt an: Vor der verbotenen Kammer fand der Knabe eine Pfütze voller Gold, tauchte den Finger darein und verband ihn mit einem Stückchen Zeug. Als der Drakos aufwachte und den Verband sah, mußte jener ihn abnehmen, da war der Finger vergoldet; der Drakos packte ihn nun und tauchte ihn ganz in die Pfütze, und davon ward er am ganzen Leibe golden. Eine mährische Variante weiß gleich anderen Versionen nichts von einem verbotenen Gemach mit einem Roß darin, der Knabe ist vielmehr zum Wärter des Rosses bestellt, aber er soll sich vor einem gewissen Brunnen hüten; als er dennoch den Finger eintaucht, entsteht plötzlich ein goldner Ring, den er nicht abmachen kann; er verbindet den Finger, aber sein Herr bemerkt den Verband, nimmt ihm den Ring ab und wirft diesen in den Brunnen. Eh er dann mit dem Rosse flieht, taucht er auf dessen Rat den Kopf in den Brunnen, sein Haar wird golden, und er stülpt eine Kappe darüber (Wollner a. a. O. S. 540).

Diese Anführungen mögen das 2, 145 Gesagte bestätigen, daß die unscheinbaren Hüllen dem Verbande des einfachen Glasbergmärchens entsprechen; denn hier wird außer dem vermummten Kopf oder Leib noch der verbundene Finger genannt, und es zeigt sich, daß in den jüngeren Märchen der Goldglanz an Haupt und Gliedern

nur eine Verbreiterung des Schimmers ist, der im älteren vom Erkennungsring oder den anderen Malzeichen erstrahlt. Aber es bleibt ein Rest, der sich nicht aus dem älteren Märchen erklärt. Einmal der verbotene Brunnen; dies Verbot, wie das der Kammer, ist nur eine Nachahmung der Warnung vor der Drachenschlucht. Sodann aber der Umstand, daß am eingetauchten Finger ein goldner Reif sich bildet, der nicht wieder abgeht. Haben wir vorhin wahrscheinlich gefunden, daß die ganze Episode Einwirkung des Polyphemmärchens verrate, so werden wir davon die Anwendung auch auf diesen einzelnen Zug machen dürfen: die Anregung zu dem unlöslichen Goldring kam von dem Ringe, den der „Odysseus" der Polyphemmärchen nur mit Verlust des Fingers von sich zu tun vermag, der Ring aus dem Glasbergmärchen und der aus Polyphem sind zu einem einzigen verschmolzen, die polyphemischen Widderfelle aber führten dazu, daß man die Vergoldung auf den ganzen Leib ausdehnte; der Goldbrunnen aber ist erfunden, weil man zu solchem Zwecke eines Bades bedurfte. Wenn diese Darlegungen nicht auf einem Irrtum beruhen, so scheint das Motiv, daß die Benetzung untilgbare Spuren hinterläßt, hier keine Entlehnung, sondern eine selbständige Schöpfung zu sein. Nun haben wir 2, 124 Anlaß gehabt, Fitchers Vogel als ein weibliches Gegenstück zu Odysseus bei Polyphem zu bezeichnen; dort aber, und namentlich im nächstverwandten Blaubart findet sich gleichfalls ein verbotenes Zimmer und gleichfalls das Motiv von der untilgbaren Befleckung, sei es nun, daß die anvertrauten Schlüssel oder das zur Aufbewahrung gegebene Ei ins Blut der Mordkammer fallen, sei es, daß in solchen Fassungen, welche den Lur zum Teufel christianisieren, der aus der neugierig geöffneten Tür hervorschlagende Höllenbrodem ein Blumensträußchen versengt, das dann die Übertretung des Gebotes verrät. Diese Parallelität kann nicht zufällig sein, weil auf beiden Seiten das Polyphemmärchen im Spiel ist; aber es fragt sich, auf welcher Seite Nachbildung vorliege. Eine bestimmte Entscheidung ist nicht zu treffen, solange nicht alle Typen verglichen sind, worin die verbotene Tür und die Flucht aus dem Riesenhause vorkommt.

Für die innere Chronologie der Märchendichtung haben wir das Ergebnis gewonnen, daß die Typen „Traum des Prinzen" und „Werweiß" (= Leskien-Brugmann Nr. 9) jünger sein müssen als der Ritt auf den Glasberg und als der geblendete Riese. An anderer

Stelle, im Verfolg der Entwicklungsreihe, zu welcher der Glasbergritt und Werweiß gehören, muß die Untersuchung wieder aufgenommen und die historische Abfolge zwischen diesen beiden Märchen eingehender begründet werden. Alsdann werden auch noch andere Verzweigungen zur Sprache kommen, welche von unsrer Fluchtepisode ausgehen und die barbarische Art der Vermummung bewahrt haben. Jetzt aber wenden wir uns wieder zum Polyphemmärchen zurück.

Aus den zahlreichen Fassungen unsres Typus ist keinerlei Anhalt dafür zu gewinnen, ob der Riese ursprünglich als einäugig oder als zweiäugig gedacht war. Diejenigen, wornach der Riese mit der Augenoperation einverstanden ist, und welche wir für die ältesten halten, bedürfen der Einäugigkeit nicht, und wir finden den Vorgang so geschildert, daß der Riese trotz des Schmerzes ausharrt und auch noch am zweiten Aug operiert sein will. Für die andern, welche von einem Überfall im Schlafe reden, ist Einäugigkeit bequemer, aber es begegnen dennoch solche, welche ihm zwei sehende Augen geben, wie umgekehrt in der ersten Gruppe auch Einäugigkeit sich findet. Über Polyphem stritt man sich im Altertum, ob er eins, zwei oder drei Augen gehabt (Krek 691 Anm. 2); der Gang der Handlung bei Homer läßt keinen Zweifel, daß er bloß mit einem einzigen sah, ob das aber ein Stirnauge gewesen, wissen wir nicht. Die Vorstellung vom Stirnauge, über welche in dem Abschnitt vom Auge des Alps gehandelt worden ist, konnte sich leicht eindrängen, wenn man von bloß einem sehenden Auge sprach; auch durch die vorhin erörterte Verbindung des Polyphemmärchens mit dem Glasbergmärchen war sie nahe gelegt, denn hier kommt der Riese vor mit einem einzigen Auge, das herausgenommen und wieder eingesetzt werden kann. Die Kunstdarstellungen, welche die Kyklopen mit einem Stirnauge bilden, stehen in Einklang mit den hesiodischen Versen Theog. 142 ff.; allein diese Verse, ja, wenn Ficks Strophentheorie (vgl. Bezzenb. Beitr. 12, 15) entscheidend ist, die ganze von den Kyklopen handelnde Stelle sind ein späteres Einschiebsel. Aber der Name der Kyklopen könnte für ein großes rundes Stirnauge sprechen. Dawider ist zu sagen, daß unsre Volkssage eine Menge lurischer Wesen mit zwei tellergroßen Augen kennt, und daß die Bezeichnung *Κύκλωψ* keine Beschränkung auf ein einziges Auge enthält. Zudem erscheint es fraglich, ob die

Übersetzung „Radauge" richtig ist. Die Kyklopen gelten für Baumeister, und uralte Bauten unter dem Namen kyklopische Mauern für ihre Werke; Mykene ist die kyklopische Stadt, *Κυκλωπεία* oder *Κυκλωπία πόλις*, und das Gebiet von Argos und Mykene heißt die *Κυκλωπία γῆ* — das könnte gar wohl heißen: das Gebiet um das *κυκλωπόν*. Eine Bildung *κυκλωπὸς* (wie *φλογωπὸς*, *νυκτωπὸς* u. dgl.) könnte kreisförmig bedeuten, und das tatsächlich vorkommende *κύκλωψ* rund verhielte sich dazu wie *δίοψ* zu *δίοπος* u. ä.; als Substantiv gebraucht (vgl. *ἡ στεινωπός*) wäre *κυκλωπὸν* eine ringförmige Befestigung, ähnlich wie *κύκλος* den Sinn von Ringmauer ausdrückt, kyklopische Mauern aber können die Mauern einer solchen Ringburg sein. Wie auf keltischem Boden die vorgeschichtlichen Steinbauten den riesisch gedachten Feen, auf germanischem den Hünen und deren Nachfolger, dem Teufel, zugeschrieben werden, so waren auch den Griechen diese Steintürmungen Werke eines übermenschlichen Geschlechts, dessen Name *Κύκλωπες* leicht durch Folgerung aus den *κυκλώπεια τείχη* gewonnen sein kann. Als eine Bezeichnung für Riesen konnte der Name in unser Menschenfressermärchen um so eher Eingang finden, als Volksetymologie in seinem Schlußteil einen Bezug auf das Riesenauge finden mochte. Den Hünen in dem siebenbürgischen Menschenfressermärchen oben 2, 91 sahen wir mit Donnerkeilen ausgerüstet (nicht etwa, weil er seiner Herkunft nach ein „Gewitterdämon" war, sondern weil man den Luren meteorische Funktionen zu übertragen liebte, so daß das Beil, das sie einem Verfolgten nachwerfen, zum Blitze, der Albschoß zum Donnerstein ward); und in einem schwäbischen Märchen (Meier Nr. 6), das inhaltlich zu der Gruppe von den Tierschwägern (vgl. Köhler zu Schiefners Awarischen Texten Nr. IV) gehört, heißen die drei Elfe, von denen die Königstöchter entführt werden, geradezu Donner, Blitz, und Wetter (wie denn bei solchen Entführungen nicht selten eine Wolke sich herabsenkt und die Prinzessinnen davonträgt). Gab es bei den Griechen ähnliche Vorstellungen, so ist durchaus verständlich, wie die in der oben erwähnten Hesiodstelle ausgedrückte Vorstellung sich bilden konnte, daß die drei Kyklopen Donner, Blitz und Stral dem Zeus die Blitze schmieden. Auf die Riesenbaumeister ließ sich die Schmiedesage ja leicht übertragen, und es fragt sich, ob die Verbindung der Kyklopen mit Hephäst nicht weit älter ist, als die literarischen Zeugnisse besagen.

Daß die homerische Darstellung des Polyphemmärchens mitunter auf die mündlich fortgepflanzten Versionen eingewirkt habe, ist gelegentlich hervorgehoben worden. Den Verdacht griechischen Einflusses erweckt auch ein Märchen im Bahar Danusch, das die Polyphemepisode enthält, aber leider von dem Übersetzer nur in kurzem Auszuge mitgeteilt ist (bei Scott 3, 288 ff.), so daß wir außer Stande sind, eine Entscheidung zu treffen.

---

47. Bissat und Thor.

Zum Schlusse werfen wir noch einen Blick auf dasjenige Märchen, welches den ersten Anstoß gab zur vergleichenden Behandlung der Polyphemsage (v. Diez, Der neuentdeckte oghuzische Cyklop verglichen mit dem homerischen, 1815). Bei dem türkischen Stamm der Oghuzen hat unser Märchen wie bei den Griechen Aufnahme in die Heldensage gefunden und dadurch Umbildungen erfahren. Der Riese Depé Ghöz nimmt hier die Stelle ein, die sonst in Heroensagen dem Drachen zukommt. Als Frucht der Notnunft, die ein Hirt an einem halbgöttlichen Weibe begangen, ist er bestimmt, Verderben über die Landsleute des Frevlers zu bringen; seine Mutter schenkt ihm einen Ring, der ihn unverwundbar macht bis auf das Auge, welches fleischern bleibt, und er zwingt die Oghuzen, ihm täglich eine Anzahl Menschen und Tiere zum Fraße zu liefern — ähnlich den Schimnus in der Sage von Vikramaditja (vgl. Jülg, Mongol. Mär. S. 90 ff.; vgl. auch den Alybas oben 2, 33). Der Königssohn Bissat entschließt sich, das Land von dieser Plage zu befreien — hierin dem Vikramaditja gleich, darin aber, daß ihn in der Kindheit Löwen genährt haben, dem Zwillingsbruder des Vikramaditja verwandt, der bei Wölfen aufwuchs (Jülg S. 82. 83 ff.), oder auch dem deutschen Wolfdietrich. Diesen Zusammenhängen dürfen wir hier nicht nachgehen; aber es scheint sich um eine uralte indogermanische Tradition zu handeln, zu welcher auch die slavischen Märchen bei Leskien-Brugmann S. 557 ff.; Bertram, Sagen vom Ladogasee S. 25 ff. gehören. Aus dieser slavischen Version mag die Schilderung von Dhepé Ghöz' gewalttätigem Jugendleben stammen, die uns hier nicht weiter angeht; ebenda hat der Drachenkampf den eigentümlichen Zug, daß das Un-

getüm mit einer glühenden Zange bewältigt wird: diese glühende Zange könnte der Anlaß gewesen sein, daß man durch die nah verwandte Vorstellung der glühenden Stange geleitet auf die Geschichte vom geblendeten Riesen verfiel, den Drachen durch ein menschenähnliches Wesen ersetzte, auf das sich jene Jugendgeschichte übertragen ließ und das der veränderten Auffassung entsprechend den Namen Depé Ghöz, d. i. Scheitelauge, empfieng. Lassen wir aber die Entstehung der oghuzischen Heldensage auf sich beruhen und betrachten das Kyklopenabenteuer für sich allein.

Prinz Bissat also zieht aus, den Riesen zu bestehen, dieser aber packt ihn und schleppt ihn in die Höhle, worin sich zwei Oghuzen als Sklaven des Unholds befinden. Mit Hilfe dieser seiner Landsleute, welche ein großes Messer im Feuer glühend machen, sengt der Prinz das Scheitelauge aus, versteckt sich unter die Schafe, schlachtet einen Widder, hüllt sich in dessen Haut und entspringt zwischen den Beinen des Riesen hindurch — ganz nach dem Muster der andern Polyphemmärchen. Nun schenkt ihm der Riese den Ring, an welchen seine eigene Unverwundbarkeit geknüpft ist, und rühmt, daß derselbe unverwundbar mache. Nachdem ihn Bissat angesteckt hat, geht der Riese auf ihn zu und will ihn töten, jener aber weicht ihm aus und nimmt wahr, daß der Ring wieder unter den Füßen des Riesen liegt. Man sieht, das Ringmotiv ist in Unordnung geraten dadurch, daß an den Ring die (nicht einmal vollständige) Unverwundbarkeit gebunden ward; ein Rest der ursprünglichen Bedeutung, des Festhaltens, blickt durch in dem Zuge, daß der Ring wieder zu seinem Herrn zurückkehrt: ähnlich wird in einem süditalischen Märchen der „Odysseus" durch den angesteckten Goldreif genötigt, immer wieder trotz allen Wegstrebens an derselben Stelle anzulangen (Krek[2] S. 713). Daß der Riese dem Ring nachrühmt, er mache unverwundbar, erinnert an die römische Version (ebd. S. 710), wornach der Riese lügt, der Ring mache unsichtbar. Nun lockt Depé Ghöz den Prinzen in sein Schatzhaus und schlägt dies in Trümmer, aber Bissat entkommt unversehrt — eine Scene, die sich allenfalls vergleichen läßt mit der in dem mehrfach erwähnten Typus „Schneider und Riese", wie der Riese auf das Bett losschlägt, worin er den Menschen schlafend wähnt. Endlich weist ihm Depé Ghöz ein Schwert und fordert ihn auf, ihm den Kopf abzuhauen; aber Bissat ist vorsichtig und macht die Entdeckung, daß alles in Stücke springt, was mit dem Schwert in Berührung

kommt — eine Wiederholung des Ringmotivs, denn wir haben gesehen, daß in slavischen Versionen ein Beil, ein Säbel, ein Stab anstatt des Ringes eintritt: aber während diese Waffen gleich dem Ring nur die Kraft haben, festzuhalten, wie das Hexenhaar, in der Sennhüttensage, wirkt hier das Schwert tödlich wie das Hexenhaar im Zweibrüdermärchen oder genauer, sofern alles von ihm Berührte entzwei springt, wie der Gürtel, den die Wilden Weiber schenken. Schließlich haut Bissat dem Blinden den Kopf ab und führt diesen als Trophäe mit.

Besondere Beachtung verdient ein Auftritt, den wir bei der Inhaltsangabe übergangen haben: die erste Begegnung. Der Held kommt an den Felsen, wo Depé Ghöz die Menschen zu verzehren pflegt. Der Riese sitzt in der Sonne. Bissat schießt einen Pfeil wider seine Brust, der aber machtlos abprallt und zerbricht; ebenso geht es beim zweiten Geschoß. Depé Ghöz spricht zu seinen Dienern: eine Fliege hat mir Verdruß gemacht. Erst beim dritten Schuß merkt er den Feind, geht auf ihn zu und trägt ihn in die Höhle, wo dann die Blendung erfolgt. Damit vergleiche man die Erzählung der Prosa-Edda von Thors Abenteuer mit dem Riesen Skrymir. Thor mit drei Gefährten kommt Abends an eine Hütte, deren Tür die ganze Wandbreite einnimmt; seine Gefährten übernachten in einem kleinen Anbau der Hütte, Thor selbst hält Wache unter der Tür, vernimmt ein gewaltiges Getöse, tritt heraus und findet einen schnarchenden Riesen. Da wächst ihm Götterstärke — aber der Riese erwacht, und die Fortsetzung folgt erst in der nächsten Nacht. Wieder schläft der Riese, Thor schlägt ihn mit dem Hammer aufs Haupt; der Andre fragt nur, ob ihm ein Baumblatt auf den Kopf gefallen sei. Als er von Neuem einschläft, trifft ihn abermals ein Streich, mitten auf den Wirbel, und er fragt, es sei wohl eine Eichel gefallen. Beim dritten Schlag, auf die Schläfe, meint er, es sitzen Vögel über ihm auf dem Baum. Diese gelassene Frage, ob da oben Vögel seien, ein bekannter Märchenzug (vgl. Grimm Nr. 90 „Der junge Riese"; Myth.[4] 448 f.), entspricht der Äußerung des Depé Ghöz, eine Fliege habe ihn belästigt; den Schlägen auf Skrymirs Haupt steht die Blendung des Depé Ghöz gegenüber. Dazu kommt noch ein athenisches Polyphemmärchen: der Prinz kommt in die Höhle des Drakos, welche er leer findet, verkriecht sich in einem Loch derselben und wartet bis der Drakos heimkommt und sich schlafen legt; als er sein donnerndes Geschnarche vernimmt, kommt er hervor und stößt ihm den glühenden

Pfahl ins Auge (Krek S. 719). Hier haben wir dieselben Grundlinien wie in der Thorsage, selbst die Seitenhöhle fehlt nicht; nur ist Thors Angriff auf des Riesen Haupt erfolglos, weil Skrymir für eine Fortsetzung der Geschichte am Leben bleiben muß.

Es erhellt, daß die Begegnung zwischen Thor und Skrymir unter Benützung des Polyphemmärchens erfunden ist (der Name Skrymir selbst könnte, da er zu skrum Geschwätz gehört, gleich Polyphemos einen Schwätzer bedeuten), zugleich wird aber das Bestreben deutlich, die Spuren dieser Herkunft zu verwischen: das Abenteuer ist auf zwei Nächte verteilt und ins Freie verlegt, und damit hängt zusammen, daß das, was Thor für eine Hütte gehalten hatte, in Wirklichkeit des Riesen Handschuh war, die seitliche Verlängerung aber das Daumenloch. Beseitigen wir diese Übertreibung, bei welcher der Donnergott dem Riesen gegenüber zum kleinen Däumling einschrumpft, so bleibt die gewöhnliche Riesenbehausung mit einem Hehlwinkel, worin die mitleidige Riesin die Menschen vor dem gefräßigen Gatten zu bergen pflegt (vgl. den „Gaden" in der altdeutschen Tursenfabel oben 2, 99, aber auch im Dolopathos den Hahnenbalken, der dem Helden zum Verstecke dient). Auch der Streich auf den Kopf statt der Blendung des Auges ist uns schon begegnet oben 2, 93. Übrigens stellt sich im weiteren Verlauf der Erzählung heraus, daß Thors Schläge wuchtiger waren, als es den Anschein hatte, denn Skrymir machte dem Gotte Blendwerk vor und fieng in Wahrheit die Streiche mit einem Felsklotz auf. Solches Blendwerk setzt er auch fort, nachdem Thor ihn in seiner Behausung aufgesucht hat: unter Anderem meint Thor eine Katze aufzuheben, in Wirklichkeit ist es die Midgardschlange. Wettkämpfe in der Unterwelt besteht auch der starke Hermel (Montanus, Vorzeit[2] 1, 33 f.), der dem vorhin erwähnten jungen Riesen entspricht. Auf diesen Bezug sei wenigstens hier hingewiesen, da später, wenn die Fortsetzung des Skrymirmythus zur Behandlung kommt, ein anderer sich wichtiger zeigen wird.

Zunächst ist aber die Vorgeschichte zu betrachten. Eh Thor mit Skrymir zusammentrifft, nimmt er mit seinem Begleiter Loki Herberge bei einem Bauer, schlachtet seine zwei Böcke zum Mahl, an welchem die Bauersleute Teil nehmen dürfen, und belebt dann die Tiere wieder, aber es stellt sich heraus, daß der eine Bock am Hinterfuße hinkt, weil der Sohn des Bauers einen Knochen verletzt hatte. Dem zürnenden Gotte bietet der Bauer seine zwei Kinder zur Sühne.

Über die Sage vom getöteten und wiederbelebten Tier ist beim Raube des Melkstuhls gehandelt worden; und sofern die Melkstuhlsage mit ihren Schutztieren und Amuletten sich als Vorstufe der Menschenfressermärchen und insonderheit der Polyphemform gezeigt hat, erscheint es erklärlich, daß wir die Sage von Thors Böcken verbunden finden mit dem polyphemischen Skrymirabenteuer. Es kommt aber noch eine welschtirolische Sage in Betracht. In der Hütte eines Hirten stellt sich bei Nacht der Wilde Jäger Beatrik ein und spricht zu jenem: ich will essen; geh auf den Hügel dort, nimm den schwarzen Bock, der da steht, bei den Hörnern und bring ihn her. Der Hirte gehorchte. Beatrik schlachtet und siedet den Bock, lädt auch den Hirten ein, mitzuhalten, heißt ihn aber Acht geben, daß kein Beinchen verloren gehe. Da es ihm widerfuhr, ein Beinchen zu verschlucken, mußte der Bock hinken, als ihn Beatrik wieder belebte. Dieser aber war noch nicht satt und wollte jetzt Menschenfleisch haben: auf der und der Wiese ist ein Mann, dem sag, er solle schnell herauskommen, ich befehl' es ihm. Der Hirte richtete seinen Auftrag aus, und beide Männer flohen zusammen ins Dorf; inzwischen war es Morgen geworden. Da sie aber wieder auf den Berg müssen, stecken sie sich jede Nacht ins Heu, dessen sich kreuzende Halme ihnen Schutz gewähren gegen den Beatrik, welcher wütend und tobend ums Heu läuft (Schneller S. 207 Nr. 5). Also die Sage vom Bockesser und vom Menschenfresser sind aneinander gereiht; denken wir uns die einfache Menschenfressersage ersetzt durch die reichere Polyphemform, so haben wir genau den Erzählungsstoff, aus welchem der eddische Mythus weitergebildet ist. Mit welcher Freiheit dies geschah, ist wohl zu beachten. Das erste Glied bedurfte wenig Veränderung, immerhin aber ist aus dem Wilden Manne der Gott geworden, und die Böcke sind seine eignen Gewittertiere. Aber von der Begegnung mit Skrymir an hat ein Rollenwechsel stattgefunden, dem Gotte ist die Stellung zugewiesen, welche Menschen in Riesenmärchen zu haben pflegen; daß er in dieser scheinbaren Erniedrigung erst recht als Gott sich bewährt, erfahren wir erst zum Schluß, da sich herausstellt, daß die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen bloßer Schein war, den des Riesen Zauberkunst erregte, während in Wahrheit Thor die erstaunlichsten Taten verrichtete. Mit wenig Kunst war so aus einer Sage, welche der Beatriksage muß ähnlich gewesen sein, der Gang einer Handlung gewonnen, die geeignet war, die belebende Kraft des Gottes und seine gewaltige Stärke ins Licht zu stellen.

Daß die beiden Bauernkinder dem Gotte verpfändet werden, ist eine Einschaltung von selbständiger Symbolik, welche zeigt, daß es auf einen ethisch-religiösen Mythus abgesehen war vom Wetterherren als Bauerngott; doch hatte auch hier die Volkssage vorgearbeitet, sofern sie den Wilden Mann beim Anblick des hinkenden Tieres zürnend die Brauen zusammenziehen und an dem Schuldigen Strafe üben läßt (vgl. die Beatrikversion bei Hörmann, Mythol. Beitr. 214 = 6 des Sonderabdrucks, Nr. 3. 4). Ob jedoch Bezüge naturmythischer Art in einzelnen Begebenheiten mitgedacht worden seien, darauf haben wir im gegenwärtigen Zusammenhange keinen Anlaß einzugehen.

Schon früher (1, 178 f.) sind uns Beispiele dafür vorgekommen, daß man auf Thor Sagen von Menschen übertrug, welche sich mit Luren messen. Sollte sich also jemals die Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die Gestalt Thors die eines zum Gotte erhobenen Lurs sei, so müßte diese Herkunft völlig vergessen gewesen sein, als man in dem Bemühen, altüberkommene Sagen für ihn zurechtzumachen, ihm die menschlichen Rollen überwies. Erwägen wir nun, daß in der Sage von Thors Böcken der Gott dem tirolischen Beatrik gleicht, dessen Name an den des Wilden Jägers Banadietrich anklingt (Nebels. 302 f.), der Wilde Jäger aber in Deutschland mit Wodan identisch ist, so läßt sich wohl die Folgerung ziehen, die mythische Grundlage für Thor sei eben dieser Wilde Jäger, dessen meteorische Seite von Anbeginn so stark hervorgehoben worden sei, daß darüber die eigentlich lurische in Vergessenheit geriet. Die Sage von den Böcken wäre demnach eine echte alte Thorsage, die darauf folgende Menschenfressergeschichte aber nach Maßgabe der späteren Gottesvorstellung umgewandelt worden. Auf die Wiederbelebung der Böcke wird aber noch in einem andern Thormythus hingedeutet, den wir deshalb gleichfalls in den Kreis unsrer Betrachtung ziehen müssen.

Als einst die Götter bei Ögir ein Gelage halten wollen, zeigt sich, daß der Jötun keinen Kessel hat groß genug, für Alle Bier zu brauen. Er fordert Thor auf, einen solchen Kessel herbeizuschaffen, und Tyr weiß Rat: jenseits der Eliwagar hause Hymir, der habe ein Gefäß von der gewünschten Größe. Von Tyr begleitet macht sich Thor auf mit seinen Böcken, und sie gelangen zum Riesenhause. Drei gebratene Stiere tischt Hymir auf, von denen Thor allein zwei verzehrt. Nach einigen Kraftproben, die nachher zur Sprache kommen

werden, sagt der Riese, sie sollten zusehn, ob sie vermöchten, den Kessel von der Stelle zu rücken. Zwei Mal versucht es Tyr, aber der Kessel rührt sich nicht. Da tritt Thor herzu und schwingt den Kessel auf sein Haupt. So ziehen die beiden Götter ab, aber eine Menge Riesen macht sich auf zur Verfolgung; Thor macht Halt, setzt den Kessel nieder und schwingt seinen Blitzhammer, dem die Feinde insgesamt erliegen. Als die Beiden weiterfahren, zeigt sich, daß der eine von den Böcken hinkt: „Loki war Schuld daran, und ihr wißt ja, welche Buße der Bergbewohner dafür zu entrichten hatte: zwei seiner Söhne mußte er hergeben.“ Mit dem erbeuteten Kessel kam Thor zu den harrenden Göttern zurück.

Das ist abermals ein Fall von Übertragung einer Lursage auf den Gott in der Weise, daß ihm die Menschenrolle zugewiesen wird. 2, 79 ff. haben wir eine Reihe von Sagen besprochen, die in einer zweifachen Auffassung begegnen. Nach der einen begibt sich ein Mann in die verlassene Sennhütte, um die dort angebundene Kuh nachzuholen; die Geister, welche von der Hütte Besitz ergriffen haben, schlachten das Tier, laden den Eindringling zum Mahle und beleben nachher das Tier wieder, das jener dann hinwegführt, aber es zeigt sich, daß es hinkt, weil der von dem Menschen genossene Bissen sich nicht wieder ersetzt hat. Nach der andern gilt es, ein vergessenes Gerät zu holen, und daß dabei vor Alters müsse ein Kessel genannt worden sein, läßt sich aus der verblaßten norddeutschen Sage von der Magd mit dem Kessel schließen (oben 2, 94); eine Fassung, worin es sich um einen Melkstuhl handelt, berichtet, der kühne Knecht habe einen Els auf dem Stuhle sitzend gefunden, und erst nach gewaltiger Anstrengung, auf den dritten Ruck, sei es ihm gelungen, dem unheimlichen Gesellen den Stuhl unterm Leibe wegzureißen; auch weiß eine Version, daß der mit seiner Beute Abziehende durch die Fänggen sich verfolgt sah, doch zur rechten Zeit erklang die Morgenglocke, und er war gerettet. Oft ist erwähnt, als Preis für die Beischaffung des Gerätes sei eine Kuh oder eine Geiß gesetzt gewesen, und wir haben die Vermutung geäußert, sagengeschichtlich möge dies Tier das nemliche sein, auf dessen Abholung es nach der andern Auffassung ankomme. Unsre Thorsage legt den Typus der Melkstuhlgeschichte zu Grunde, muß aber den andern Typus gar wohl gekannt haben, weil bei der Schilderung der Heimfahrt plötzlich die Erinnerung an den hinkenden Bock vorbricht; seltsamer Weise wird dabei auf diejenige Fassung der Wiederbelebungssage an-

gespielt, welche wir vorhin kennen gelernt haben, und worin von den beiden dem Gotte verpfändeten Bauernkindern die Rede ist. Es scheint, man ließ den überkommenen Zug, wenn auch ungern und nicht völlig, fallen aus dem Grunde, weil die andere, durch die verpfändeten Kinder bedeutsamere Fassung höheres Ansehen erlangt hatte als diese. Es läßt sich nemlich gar wohl denken, daß eine ältere Form erzählte, der Riese, der den Braukessel hergeben sollte, habe des Gottes Böcke geschlachtet, aber nicht er (wie nach der Volkssage zu erwarten wäre), sondern der Gott selbst habe sie wiederbelebt — eine leichte Abänderung und ganz im Einklang damit, daß die Böcke Thors eigne Böcke sind, auch durchaus gerechtfertigt, da man ja aus der vorhin so genannten echten Thorsage wußte, daß dem Gotte das zukam. War das Belebungswunder des Gottes Tat, so brauchte man Jemand, der das Beinlein verschluckte; dem Riesen diese Rolle zuzuweisen, nachdem man ihm die andere entzogen hatte, gieng nicht an, weil das Zeugnis der noch lebendigen Volkssage Widerspruch erhob: so ward ein Begleiter des Gottes eingeführt, der das Hinken des Bockes verschulden mußte, und vermutlich war das Loki, der ja ausdrücklich genannt wird (wie es kam, daß Tyr an seine Stelle trat, darüber nachher). Erschien neben der „echten" Thorsage diese Erzählung als ein minderwertiges Duplicat, so mochte man darauf verfallen, sie durch stärkere Betonung des Melkstuhlmotivs aufzufrischen: Loki oder nach der überlieferten Fassung Tyr diente nun zur Folie für Thors gewaltige Kraft, von dem dreimaligen Ruck, dessen die Volkssage gedenkt, wurden ihm die beiden ersten mißglückten Versuche zugewiesen. Daß die beiden abziehenden Götter nicht nach dem Muster der Fänggensage durch den Anbruch des Tages vor der Verfolgung geborgen werden durften, sondern durch des Donnerers Götterstärke, leuchtet ein. Auch die Mahlzeit, die nun keinen Bezug mehr auf Thors Böcke hatte, ward in ähnlichem Sinn umgestaltet zu einer Kraftprobe des Gottes; hier war zugleich der Punkt für eine Einschaltung gegeben, welche gleichfalls die Stärke Thors ins Licht stellt. Dies oben übergangene Stück ist nun nachzutragen.

Als die beiden Götter das Haus des Jötun betreten, sitzt da dessen Mutter, und ein junges Weib begrüßt die Gäste, die sich auf ihren Rat unter Kesseln verbergen vor dem Grimm des Riesen. Als dieser jedoch nach Hause kommt, entdeckt er alsbald die Fremdlinge, und ihm ahnt nichts Gutes, da er Thors ansichtig wird. Nach-

dem dann Thor von den drei vorgeſetzten Stieren zwei verſpeiſt hat, erklärt Hymir, um auf den andern Abend ein Mahl zu haben, müßten ſie zuſammen auf den Fiſchfang fahren. Thor ſorgt ſich für den nötigen Köder, indem er einem Stier den Kopf abreißt, und fährt mit dem Rieſen aufs Meer hinaus. Hymir zieht zwei Walfiſche aus der Tiefe, Thor aber gar die Midgardsſchlange, die er jedoch nach einem ſtarken Schlag auf ihr Haupt wieder ins Meer zurückſinken läßt. Der Rieſe iſt kleinlaut geworden und läßt dem Thor die Wahl, die zwei Walfiſche heimzutragen oder das Boot zu befeſtigen. Thor nahm das Boot ſamt Schöpfwaſſer, Schiffsgerät und Fiſchen und trug Alles nach Hauſe. Noch aber will der Jötun ihn nicht für einen ſtarken Mann erkennen, eh er nicht einen gewiſſen Kelch zerbrochen habe. Thor ſchleudert den Kelch, daß er durch Fels und Säule dringt, aber der bleibt ganz. Da rät ihm das junge Weib, den Becher wider des Jötuns harte Hirnſchale zu ſchmettern; Thor nimmt all ſeine Aſenkraft zuſammen zu dem Wurfe, der Becher zerſchellt, aber des Rieſen Haupt iſt unverſehrt. Hymir klagt, nun ſei ihm das Liebſte verloren, und fordert die Fremdlinge auf, den Keſſel zu rücken, worauf die Erzählung in der oben angegebenen Weiſe weitergeht.

In dieſem Einſchub geſchieht des Tyr keine Erwähnung, Thor aber wird gelegentlich (da er ſich nach einem Köder umtut) als sveinn bezeichnet, als Knabe oder Jüngling. Der erſte Teil, die Geſchichte des Fiſchzugs, erfreute ſich bei den Skalden beſonderer Beliebtheit und iſt als ein Abenteuer für ſich in die proſaiſche Edda aufgenommen, wiederum mit der Angabe, Thor ſei als ein junger Geſell zum Rieſen gekommen, der ihm denn auch ſpöttiſch ſeine Kleinheit und Jugend vorhält. Dies Verhältnis gemahnt an das zwiſchen dem Knaben und dem Rieſen in dem ſchon mehrfach erwähnten Typus, den wir nach der deutſchen Hauptform als „Schneider und Rieſe“ bezeichnet haben (2, 135). Eine lappländiſche Verſion dieſes Typus erzählt Folgendes. Ein kleiner Junge hütete die Schafe, da kam ein Rieſe und wollte ihn als Knecht haben. Der Knabe willigt ein und folgt dem Rieſen, dem er nun eine Eiche tragen helfen ſoll; es folgt die bekannte Scene (2, 122), wie der Knabe den Rieſen vorne anfaſſen und ſich beileibe nicht umſchauen heißt, ſich ſelber aber wohlgemut auf die Laſt ſetzt und mitſchleppen läßt. Im Stall des Rieſen findet er dann ein Pferd, das ihm ſagt: morgen wird dich der Rieſe das Boot ins Waſſer ſchieben heißen, du aber antworte: wenn ich

das Boot anfasse, so geht es ganz und gar in Stücke. Darnach richtet sich der Knabe, und der Riese schiebt das Boot selber ins Wasser. Ebenso, als er rudern soll, sagt der Knabe, wenn er zu den Rudern griffe, gienge alles in Stücke; desgleichen lügt er sich durch, als er das Fischgerät handhaben soll. Da wirft der Riese allein die Angel aus. Zwei Walfische auf einmal beißen an, der Riese fährt zu Lande, nimmt mit jeder Hand einen Walfisch beim Schwanze und hängt sie zum Trocknen auf. Dann soll der Junge Feuer anmachen, weiß es aber wieder abzulehnen. Nach dem Mahle legt der Riese sich schlafen, und der Junge läuft in den Stall, sich bei dem Pferde weiteren Rat zu holen. Dies heißt ihn eine Kuh totschlagen, in welcher das Leben des Riesen stecke, und das Herz in kleine Stücke zerschneiden (Poestion, Lappländ. Märch. S. 84 Nr. 21 = Germania 15, 176).

Die Fortsetzung ist für unsern vorliegenden Zweck ohne Belang; sie schildert die Flucht mit dem Pferde, wie wir sie aus dem Märchen von den wiedergewonnenen Augen und von „Werweiß" kennen (2, 143 ff.), und das Märchen schließt mit der „Werweiß"-Form. Die erste Hälfte, welche nach der 2, 122 f. mitgeteilten Variante (Poestion S. 256 f.) damit schließen sollte, daß der Knabe den schlafenden Riesen blendet, den Blinden sodann ins Wasser stürzt, hat zu dem Zwecke, die Anknüpfung des Werweißmärchens zu ermöglichen, einen anderen Schluß erhalten, für welchen eine Anleihe gemacht ward bei der Märchengruppe vom Riesen mit dem Lebensei (im Slavischen Koschtschei genannt): das Leben des Riesen sitzt in einem Ei, das irgend ein Tier im Leibe trägt, und wer das Ei erobert und auf der Stirn des Riesen zerschmettert, hat diesen getötet; für die Zerschmetterung des Eies setzt unser Märchen die Zerstückelung des Kuhherzens, der Knabe tötet zwar die Kuh, vergißt aber das Herz zu zerschneiden, und so kann der Riese, der nicht völlig getötet ist, wieder aufleben und den Flüchtling verfolgen. Jene Anleihe scheint übrigens nicht erst gemacht worden zu sein, um die Verbindung der beiden Teile herzustellen, sondern gehörte wohl schon zu der benützten Version des Werweißmärchens: diese wird erzählt haben, der Knabe habe seinem blinden Herrn das Augenlicht wiedergegeben, indem er ihm nicht etwa wiedergefundene Augen einsetzte, sondern ein Ei oder ein Herz oder eine Kröte an die Stirne warf, wie das in der siebenbürgischen Darstellung bei Haltrich Nr. 10 geschildert ist. In der altaischen Version von Werweiß (2, 146) sagt der festgenagelte Dämon, wo er die gestohlenen Augen verborgen habe, und dieser Versteck ist ganz ähnlich

geschildert wie sonst der des Lebenseies. Es erhellt daraus, daß auch die Version von Werweiß, welche unserm lappischen Doppelmärchen zu Grunde liegt, die wiedergefundenen Augen nach der Weise des Lebenseies wird behandelt haben; sahen wir doch auch in einem ganz anders gearteten isländischen Märchen 2, 54, daß die Vorstellung einsetzbarer Augen und die des Lebenseies einander anziehen. Nun glaubten wir 2, 145. 148 zu finden, daß auf Werweiß der Polyphemtypus Einfluß gehabt habe, weil die Blendung des Riesen und die Einsetzung der wiedergefundenen Augen zu einer Verbindung beider Märchen einlud: ganz ähnlich ist hier an die mit der Blendung und dem Tode des Riesen endigende Geschichte die mit den wiedergewonnenen Augen beginnende gefügt. Das beratende Pferd kennen wir aus Werweiß; sofern es aber rät, die Kuh zu töten, welche das Leben des Riesen enthält, hat es eine Aufgabe übernommen, welche in den Lebenseimärchen einer jungen, durch den Riesen entführten Frau zufällt (auf diese Märchen vom Ei werden wir in anderem Zusammenhang eingehen). Zu beachten ist übrigens, daß auch „Schneider und Riese" eine junge Frau im Riesenhause kennt, welche sich des jungen Menschen annimmt (Schambach und Müller S. 298 Nr. 21).

Setzen wir nun statt des Pferdes die junge Frau, statt des zerschnittenen Kuhherzens ein wider die Stirne geschleudertes Ei, so berichtet die vorhin ausgehobene Strecke des lappischen Märchens als Hauptabenteuer den Fischzug und dann die Tötung des Riesen, wobei die junge Frau dem Knaben rät, das Lebensei an des Riesen Stirn zu werfen. Genau so aber folgen sich die Abenteuer in der Sage von Hymir: erst der Fischzug, dann schleudert Thor den Becher dem Hymir an den Schädel. Thor ist als Knabe geschildert, aber er umgeht nicht durch lügenhafte Vorwände die ihm zugemuteten Aufgaben, sondern er zeigt seine Kraft: das gewaltige Riesenstück, den Fang zweier Walfische, überbietet er bei weitem durch den der Midgardschlange, und wenn der Riese des Märchens das Boot ins Wasser schiebt, weil der Knabe geprahlt hat, unter seinen Händen würde Alles zerbrechen, so erweist sich der sveinn Thor, der Schiff und Geschirr, Schöpfwasser und Fische zumal nach Hause trägt, in der Tat so stark als der Junge des Märchens in prahlerischen Worten. Der Wurf nach des Riesen Stirn auf den Rat der jungen Frau, diese aus dem Koschtscheitypus stammende Episode, welche den Schluß der Einschaltung bildet, darf natürlich Hymir nicht zu Tode treffen, weil sonst der

alte Grundstock der Hymirsage, die Kesselgeschichte mit der Verfolgung durch Hymir und seine Gesellen abgeändert werden müßte; auch wäre der Wurf mit dem Lebensei nicht eben eine besondere Leistung: deshalb wird das Geschoß, der Becher, als etwas nahezu Unzerstörliches geschildert, das nur in Trümmer geht, wenn es mit der ganzen Wucht, die des Donnergottes Arm vermag, auf den denkbar härtesten Widerstand prallt, den Schädel des Bergriesen — wobei daran erinnert sein mag, daß in Schwaben, bei Weil der Stadt, Äcker mit dünnem Erdreich auf felsigem Untergrund des Teufels Hirnschale genannt werden. Der Walfischfang des Riesen, wie er im Märchen beschrieben wird, steht durchaus im Einklang mit den sonstigen Vorkommnissen, wie sie der Typus „Riese und Schneider" zu zeigen pflegt, und muß eine im hohen Norden aufgekommene Erweiterung des Schneidermärchens sein, die sicherlich nicht von den Lappen, sondern von den skandinavischen Germanen erfunden ward. Bezeichnend ist, daß der besprochene Einschub in der Hymirsage von dem zu Grunde liegenden Märchen, das uns die Lappen aufbewahrt haben, noch den Anfang des zweiten Teiles mit umfaßt, so daß man deutlich sieht, wie nicht das Märchen aus dem Mythus, sondern dieser aus jenem geschöpft hat. Fände sich aber auch in Schweden oder Norwegen oder Island eine Version von „Knabe und Riese", welche als Schluß nicht das Bauchaufschlitzen hätte oder die Blendung und den Sturz ins Wasser, sondern den Wurf mit dem Lebensei, so würde selbst dann noch die Ursprünglichkeit des Märchens im Vergleich mit dem Mythus einleuchten, eben weil dieser Wurf ein ganz echter Märchenzug wäre, indes der Kelch der Hymirsage vereinzelt steht.

Diese Sage, hat sich gezeigt, ist mythengeschichtlich nichts anderes als die um ein Einschiebsel aus „Schneider und Riese" vermehrte Melkstuhlsage, angewandt auf Thor. Die Geschichte vom wiederbelebten und hinkenden Herdentier, welche der Melkstuhlsage angehört, mag den Anstoß gegeben haben, diese zu einer Thorlegende umzugestalten, weil ja das ganz analoge Wiederbelebungswunder, wie es in der Beatriksage dargestellt ist, zu einer Tat des Donnergottes erhoben war: es schickte sich nicht mehr, in der Melkstuhlsage den Riesen als eben solchen Wundertäter bestehen zu lassen. Der Versuch aber, auch hier dem Gotte das Belebungswerk zuzuweisen, führte auf die Schwierigkeit, daß nun das Ereignis bei zwei verschiedenen Gelegenheiten sich gleichartig sollte zugetragen haben: man legte deshalb den

Nachdruck, wie oben gezeigt ward, auf die Erweisung der Leibesstärke und vermehrte die Zahl der Kraftproben über den Rahmen der Melkstuhlsage hinaus. Zum Schauplatz wählte man Lokis Elternhaus. Auf Tyr paßt nichts in der ganzen Schilderung: er ist als Schwächling vorgestellt, der den Kessel nicht zu rücken vermag, er sieht zu, wie Thor ihm Vater und Blutsfreunde erschlägt, er, der Sohn Odins, nennt den Riesen seinen Vater und wird von des Riesen Kebse als Sohn bezeichnet. Das alles schickt sich aber für Loki, und da er als ein fródhugr tír bekannt ist, so wird da, wo jetzt Tyrs Name steht, wohl ursprünglich eine ähnliche Umschreibung mit tír für Loki gestanden sein. Ebenso mag Hymir oder, nach der Prosaedda, Ymir eine bloße Umschreibung sein (Ymir, der Name des Urriesen, wäre in appellativem Sinn verwandt: Riese); sonst heißt Lokis Vater Farbauti, der Schiffstoßer — ein Name wie gemacht für den Riesen, den die Episode aufs Meer fahren und die Märchengrundlage das Boot schieben läßt. Lokis Mutter kennt man unter zwei Namen: Laufey, die rings von Laub Umgebne (vgl. silkiey, hringa ey), könnte eine Baumelbin anzeigen; Nal, die Nadel, gemahnt daran, daß bei uns die Libelle Teufelsnadel*), auch Teufels Großmutter, genannt wird und schreienden Kindern den Mund zunäht (vgl. Nemnich 2, 390; Lütolf, Sag. S. 359; Rochholz 1, 347; Hunziker, Aargauer Wörterb. S. 64), also mahrischer Natur ist, worauf auch ihr Name Pfaffenköchin weist (vgl. jedoch über Nal auch Zeitschr. f. deutsches Altert. 31, 208). Unser Gedicht führt eine Großmutter und eine Mutter auf, die letztere ist möglicherweise erst durch die Märchenepisode hereingebracht worden; beide zusammen bilden die Vertretung für Lokis zweinamige Mutter. Daß, wie Finnur Jónsson will (Eddalieder 1, 119 f.), die junge Frau die Tochter des Riesen sei, dagegen spricht, was uns die Märchen vom Lebensei über ihre Stellung an die Hand geben (vgl. z. B. Müllenhoff S. 404 ff. Nr. 7). Wie sich diese Dinge nun verhalten mögen — die Hymirsage ist im Hinblick auf den ersten Teil der Skrymirsage gearbeitet. Aber —

*) Rochholz a. a. O. hat auch die salzburgischen Donanadel (Myth.[4] 405 Anm. 2) herangezogen; aber das sind männliche Sennhüttengeister, Alpenkobolde (vgl. Freisauff, Salzburger Volkssagen S. 221 ff.) und vielleicht als Dohnenättlein zu deuten von Dohne (Dachboden, Bühne, Deckbalken) und Att, schwäb. Ätte (Vater), ähnlich wie in Untersteiermark die Mahre oder Drute den Namen Nachtahnel, Nachtgroßmutter führt (Lexer, Kärnt. Wörterb. Sp. 6).

und damit lenken wir von dieser längeren Abschweifung wieder ein — auch umgekehrt läßt sich eine Einwirkung von jener auf diese beobachten. Zunächst ist der Schluß der Skrymirsage mitzuteilen.

Thor hat bei dem Bauer die Böcke geschlachtet und dessen zwei Kinder mitgenommen; dann folgte das Abenteuer in und vor dem Riesenhandschuh, als dessen Grundlage sich die Polyphemsage zu erkennen gab. Skrymir, an dessen Schädel Thors Hammerschlag so wirkungslos abprallte, wie Bissats Pfeile von Depé Ghöz' Brust, erhebt sich und spricht: in Utgard werdet ihr noch gewaltigere Männer finden, als ich bin; euer Weg geht ostwärts, ich muß gen Norden. Thor und seine Gefährten kommen zu der ungeheuren Burg des Riesenkönigs, der den Gott mit Geringschätzung empfängt und alsbald fragt, was die Fremdlinge für Künste verstünden. Loki rühmt sich, ein Esser ohne Gleichen zu sein: ein Trog voll Fleisch wird gebracht, vom einen Ende her hebt Loki an zu schlingen, vom andern der Vertreter der Riesenwelt, Logi; in der Mitte treffen sie zusammen, aber Loki hat nur das Fleisch verzehrt, Logi dagegen Fleisch und Knochen zusamt dem Troge. Darauf findet ein Wettlauf statt zwischen Thors Begleiter Thialfi und dem riesischen Hugi, worin jener unterliegt. Thor will seine eigne Kraft als Trinker zeigen: man bringt ein langes Horn, Thor setzt dreimal an, erreicht aber nichts weiter, als daß man das Horn tragen kann, ohne zu verschütten. Nun erbietet er sich zu einem andern Kampf: eine große graue Katze kommt gelaufen, er vermag sie aber nicht höher vom Boden zu heben, als daß sie genötigt ist, einen ihrer Füße zu lüpfen. Zornig verlangt er als drittes Spiel einen Ringkampf: des Riesenkönigs Amme Elli stellt sich ihm, aber je stärker er strebt, desto fester steht sie, und schließlich bricht er ins Knie. Am andern Morgen geleitet der König seine Gäste aus der Burg, gibt sich ihm als jenen Riesen zu erkennen, den er im Walde getroffen, und fügt Erklärungen hinzu, aus denen Thor entnehmen kann, daß er keinen Grund habe, sich seiner Mißerfolge zu schämen. Damals, nach der ersten Begegnung beim Handschuh, war Skrymir einen Tag lang mit Thor gewandert und hieß ihn am Abend den Speisebündel lösen, während er selbst sich zum Schlafe legte; Thor vermochte das nicht und schlug im Zorn nach des Schläfers Haupte, ohne ihn zu verletzen. Nun bekennt Skrymir, er habe da-

mals den Bündel mit Eisendraht zugeschnürt gehabt, die Streiche aber mit einem Felsstock aufgefangen. Diese Züge fallen noch in den Bereich des polyphemischen Bestandteils; der auffangende Felsblock ergibt sich aus der harten Natur des Felsriesen, ist eine nüchterne Verdeutlichung der nemlichen Ansicht, die sich vorhin in der Härte von Hymirs Schädel kundgab, und bezeichnet zugleich die technische Notwendigkeit, den Riesen für den weiteren Verlauf am Leben zu erhalten. Daß aber Thor den Eisendraht nicht lösen kann, ist kaum verständlich, wenn wir nicht aus dem Polyphemtypus die unablöslichen Stäbe und Ringe zu Hilfe nehmen und vermuten dürfen, es liege eine nicht sehr glückliche Verwendung des oft erwähnten, Alles bindenden Lurhaares vor.

Die ferneren Erläuterungen, welche sich auf den Aufenthalt in der Burg des Riesenkönigs beziehen, sind diese. Der siegreiche Fresser war Wildfeuer, der Blitz; der flinke Läufer war der Gedanke. Das Horn zu leeren war Thor außer Stande, weil es mit dem einen Ende im Meere lag: immerhin brachte der Gott das zu Wege, was man seitdem Ebbe nennt. In der Gestalt der Katze war die Midgardsschlange verborgen. Die Alte, die ihn niederrang, war das Alter, dem Keiner widersteht. Als Thor vernimmt, wie er hintergangen worden, schwingt er den Hammer auf seinen Gegner; aber dieser ist auf einmal verschwunden, und da, wo die Burg stand, dehnt sich ein Grasgefilde. — Die Midgardsschlange als Katze im Riesenhaus ist, wenn wir das Blendwerk noch so redlich gelten lassen, eine verzwickte Vorstellung, neben welcher der Kampf mit der nemlichen Weltschlange, wie ihn das Einschiebsel in der Sage von Hymir zeigt, durchaus natürlich scheint; und darauf gründet sich die vorhin geäußerte Vermutung, es liege hier eine Nachahmung jener anderen Sage vor. Uhland hat darauf verzichtet, die Wettkämpfe in Utgard durch Ausdeutung im Einzelnen mit dem naturmythischen Grundgedanken des Ganzen, wie er ihn faßt, in engeren Bezug zu setzen. Um so wahrscheinlicher dürfte sein, daß auch hier wieder statt der Mythendeutung die Mythengeschichte einzutreten habe.

Ein späteres Buch wird sich eingehend mit dem Märchen von den kunstreichen Brüdern zu beschäftigen haben, über welches vor ohngefähr dreißig Jahren Benfey einen wertvollen Aufsatz im „Ausland" veröffentlicht hat; weitere Literatur verzeichnet Köhler zu Jagitsch Nr. 46 im Archiv für slav. Phil. 5, 37. Dieser vielgestaltige Märchen-

typus erzählt, wie mehrere Gesellen (nicht immer sind es Brüder), von denen jeder eine besondere Kunstfertigkeit besitzt, einem Drachen die Prinzessin entführen, die er geraubt hat; der Meisterschütz unter ihnen erschießt den nachfliegenden Drachen, wie er über dem Schiffe schwebt. In manchen Versionen kommt ein Fresser, ein Säufer, ein Wettläufer vor, ganz wie hier Loki, Thor und Thialfi, und schon in den Anmerkungen zu der Grimmschen Nr. 71 „Sechse kommen durch die ganze Welt" ist auf diese Ähnlichkeit aufmerksam gemacht. Nun gibt es ein russisches Polyphemmärchen, welches folgendermaßen beginnt: Einem König ist die einzige Tochter durch einen Drachen entführt worden; Ivan Turtygin (d. i. vielleicht der nach dem Schwätzer, tyrtyga, also nach dem Polyphemos Benannte?) erbietet sich, sie zurückzubringen, segelt nach dem Drachenreiche, entführt die Prinzessin und versengt dem nachfliegenden Drachen durch eine Pulverexplosion die Flügel. Nach einem weiteren Abenteuer mit des Drachen Schwester gelangt er zu beider Großvater Krivoj (dem Einäugigen), der nur auf einem Auge sieht, und es folgt nun die Polyphemgeschichte (Krek² S. 680 f.). Das erste Abenteuer hat ganz die nemlichen Umrisse, wie vorhin die Geschichte von den kunstreichen Brüdern. Das zweite ist nur eingeschoben, um eine Dreizahl von Begebenheiten zu erreichen, und hat in einer andern Version (ebd. S. 678 ff.) das erste ganz verdrängt; woher sein Stoff entnommen sei, zeigt ein Blick in Wesselofkys Aufsatz über die Sage vom babylonischen Reich (Archiv für slav. Phil. 2, 326 ff.; wegen des Schachspiels kommt S. 329 in Betracht). Scheiden wir das zweite Abenteuer aus, so bleibt als Vorderstück der verwegene Zug ins Drachenreich zur Befreiung einer geraubten Prinzessin. Das ist aber das Thema auch jener Blendungsmärchen, die wir 2, 113. 120 als Parallelbildungen zu Polyphem kennen gelernt haben; und es scheint eine Verbindung zweier gleichartigen Erzählungen vorzuliegen wie im Conallcyklus, oder vielmehr es ist das nemliche Stück dieses Cyklus, welches die Grundlage des 2, 120 f. besprochenen Doppelmärchens bildet, nur mit dem Unterschied, daß der Anfang des ersten Bestandteils (Auszug der Bärenohrgesellen zur Befreiung der Prinzessin) zu einer Umgestaltung Anlaß gab: statt der Bärenohrgesellschaft setzte man die zu ganz ähnlichem Zweck ausgerückten kunstreichen Brüder (von denen freilich in dem russischen Märchen nur noch einer übrig ist) und statt des geblendeten Unterweltsriesen den im Flug getroffenen Drachen. Das ist verständlich auch ohne

eine Erörterung des sagengeschichtlichen Verhältnisses von „Bärenohr" und den „kunstreichen Brüdern". Wenn wir nun in dem Thormythus, der das Polyphemmärchen enthält, auch einer deutlichen Spur der kunstreichen Brüder begegnen, so folgt daraus, daß die nordischen Germanen die nemliche Koppelung des Polyphem mit den Brüdern kannten wie die Großrussen; bei der Umarbeitung in einen Thormythus ward jedoch eine Änderung der Reihenfolge vorgenommen.

Diese Übereinstimmung zwischen Großrussen und Skandinaven scheint aber wichtig für die Erkenntnis der oghuzischen Bissatsage, in welcher sich gleichfalls ein Anklang an die nordische Darstellung gefunden hat. Nach allem Bisherigen sind die Oghuzen als die Empfangenden, nicht als die Gebenden anzusehen — ein ähnliches Verhältnis, wie bei den Esten, Finnen, Lappen —, ihre Berührung mit den Russen läßt sich außer durch chronikalische auch durch sprachliche Zeugnisse erweisen (Krek[2] S. 434 f.). Wenn nun über die Russen weg ein Bezug zwischen der oghuzischen Bissat- und der nordischen Thorsage wahrzunehmen ist, der sich kaum anders als durch Benützung einer und derselben Märchenfassung erklären läßt, so wird wohl die Vermittlung den Begründern des russischen Staates, den schwedischen Ros, zuzuschreiben sein.

Die symptomatische Methode, welche sich an irgend einen hervorstechenden Zug klammert und von ihm aus den mythischen Vorstellungskreis einer Erzählung zu bestimmen sucht, im vorliegenden Fall z. B. aus der Einäugigkeit Polyphems schließt, es handle sich um das Sonnenauge, und dann weiter folgernd in Odysseus den personificierten Blitz sieht (so noch Krek S. 757 f.), scheint eine Bestätigung dieser ihrer Ergebnisse zu gewinnen dadurch, daß wir in Thor einen Doppelgänger des Odysseus erkennen müssen. Allein dann erwächst ihr auch die Aufgabe, von hier aus die ganze in diesem Kapitel vorgelegte Entwicklung rückwärts zu verfolgen und nachzuweisen, wie aus dem Märchen die einfacheren Formen der Sage haben hervorgehen können. Bis ihr das gelingt, werden wir annehmen dürfen, in der eddischen Legende von Thors Begegnung mit Skrymir liege eine jüngere Übertragung alter Märchen auf den Donnergott vor, ein theologischer Mythus, beruhend auf Aus- und Umdeutung von Sagenelementen, die ursprünglich gar keinen Bezug zu meteorischer Mythologie hatten, hervorgerufen lediglich durch das religiöse Bedürfnis, dem Donnergotte zu einem Mythenkreise zu verhelfen. Den Anteil religiöser Speculation an dieser

Legendenbildung festzustellen, kann ebenso wenig unsre Aufgabe sein, als jeder einzelnen Verzweigung und Verflechtung unsres Blendungsthemas nachzugehen, die sich in den trefflichen Stoffsammlungen bei Nyrop und bei Krek finden mag. Unsre positive Darlegung aber vom Ursprung des Polyphemmärchens wird ergänzt durch die negative Beweisführung Mannhardts, der (2, 110 ff.) die Widersprüche aufdeckt, in welche sich die solarisch-meteorische Deutung verwickelt.

Viertes Kapitel.

Elfe und Gottheiten.

48. Salige und Fänggen.

Der Alpmythus, haben wir gesehen, ist die typische Wiedergabe des Alptraumes. Wird die natürliche Voraussetzung einer solchen Traumgeschichte, der Schlaf des Menschen, verschwiegen, so entstehen Erzählungen, deren mythischer Charakter nicht auf den ersten Blick einleuchtet; der in ihnen auftretende Alp bekennt sich nicht zu seinem Namen, und als allgemeine Bezeichnung für einen Alp dieser Art haben wir den Ausdruck Lur gewählt. Nachtalp und Tagalp sind durchaus wesensgleich, deshalb durften wir beide unterschiedslos zur Erklärung der Mittagsgeister und der Lure überhaupt heranziehen, und lange Strecken unsrer Untersuchungen enthalten das Wort Mittag gar nicht: vom Zufall der Stunde machen sich die Lursagen um so leichter los, je freier sich in ihnen die dichterische Tätigkeit regt, welche den überkommenen mythischen Stoff nach ihren Gesetzen behandelt; was Polyphem bei Tage tut und was bei Nacht, das ist nicht auf Werke eines Tagalps und eines Nachtalps zurückzuführen, die an eine einzige Persönlichkeit übertragen wären, es sind einfach lurische Handlungen. Gleichwohl hat der Tagalp eine nähere Verwandtschaft zum Lur als der Nachtalp, weil Ort und Zeit seines Auftretens, Feld und Wald und Tageshelle von selbst darauf führen, die Hauptschranke einer freien Bewegung der Sage, den Schlafzustand des Helden, zu beseitigen.

War nun unser bisheriger Gang der, daß wir die Entwicklung des Alpmythus durch die mannichfaltigsten Umgestaltungen hindurch verfolgten, gleichviel unter welchem Namen und Gesicht der Alp oder Lur auftreten mochte, als Zwerg oder Riese, als Nix oder Waldels, als Buhlgeist oder Menschenfresser, so taten wir dies doch nicht ohne die wiederholt ausge-

sprochene Rechtfertigung, daß Leibesgröße, Aufenthalt, Neigungen des Alps wechseln mögen nach technischen Bedürfnissen der Erzählung oder anderen Rücksichten, der innere Kern aber, das Alpwesen davon unberührt bleibe. Es leuchtet ein, daß ein Alp, dem die Sage das Wasser zum Aufenthalt anweist, eine andere Erscheinung und andere Gewohnheiten zeigen wird, als ein im Walde hausender; unwillkürlich stattet die Dichtung ihn mit Zügen aus, welche mit der elbischen Natur als solcher nichts zu tun haben. Die Folge ist, daß, wer nicht den vielverschlungenen Pfaden des Mythus nachgeht, sondern die Personen ins Auge faßt, den Eindruck bekommen muß, als habe er in den übermenschlichen Wesen des Mythus Personificationen der Elemente und dergleichen vor sich, Personificationen, denen wegen ihrer Leibhaftigkeit ein besonders intuitiver Ursprung zugeschrieben wird im Gegensatz zu der nüchterneren Bildlichkeit, welche sonst durch jenes Wort bezeichnet wird. Wäre diese Ansicht richtig, so sollte man erwarten, daß der Inhalt der Sage gleichfalls die Zustände und Vorgänge der äußeren Natur wiederspiegelte; da uns jedoch allenthalben der tausendfältig variierte Alpmythus entgegentritt, so scheint nur die Wahl zwischen zwei Annahmen zu bleiben: entweder schuf der dichtende Volksgeist mythische Personen, mit denen er Wasser und Land, Luft und Erde bevölkerte, und übertrug auf sie den Alpmythus, oder der Variationstrieb der Alpsage brachte es mit sich, daß der Lur je nach des Orts Gelegenheit sich wandelte und individuelle Züge an sich ausbildete. Welche von beiden Auffassungen die schlichtere, verständlichere sei, darüber kann kein Zweifel bestehen.

Ein Irrtum freilich wäre es, zu glauben, das Vorhandensein einer Alpsage gebe an sich schon den Beweis der lurischen Herkunft ihres dämonischen oder göttlichen Trägers: Thor sahen wir in unzweifelhaften Lursagen, jedoch als Vertreter des menschlichen Helden erscheinen; und mag nun die Gestalt des Donnergottes eine freie Schöpfung naturmythischer Phantasie sein oder durch Fortentwicklung aus einer lurischen Sippschaft und Umgebung sich emporgehoben haben, Tatsache bleibt, daß in jenen Beispielen von einer Continuität der Persönlichkeit nicht die Rede sein kann, daß der Gott nicht aus der Gestalt seines Rollenvorgängers zu begreifen ist. Auf diese Continuität aber kommt Alles an: sie muß in jedem einzelnen Falle durch Kritik festgestellt werden, und je weiter der Abstand einer gegebenen mythischen Figur von der des einfachen Alps ist, desto mehr gilt Vorsicht bei

der Entscheidung der Frage, ob sie elbische Züge trage oder nicht, und ob die Züge zu der Rolle stimmen. Sobald wir im Stande sein werden, den aus dem Alpmythus entsprossenen Baum der mythischen und Sagendichtung in allen Ästen und Zweigen zu überblicken, wird sich ganz von selbst die Summe willkürlicher Übertragungen ablösen von der Gesamtheit organischen Wachstums. Bis dahin aber dürfen wir uns an den Satz halten: wo sich eine Sage als Lursage zu erkennen gibt, da hat, falls nicht der Beweis des Gegenteils sich führen läßt, der Träger der Alprolle als Bewahrer des dieser Rolle zukommenden Alpcharakters zu gelten, und wäre er ein Gott, so müßten wir ihn für einen gottgewordenen Alp ansehen.

Eine natürliche Ergänzung nemlich unsrer auf die Geschichte des Mythus gerichteten Betrachtungsweise ist die andere, welche sich mit der Geschichte der mythischen Personbildung befaßt. Es leuchtet aber ein, daß hiebei Bezüge ins Spiel kommen, welche zunächst über den Kreis der Alpmythologie, dann aber der Mythologie überhaupt hinaus führen. Haben wir in der Erscheinung der Mittagsgeister Zusätze zum lurischen Kern erkannt, welche nach der meteorischen Seite weisen, und solche, welche nach der symptomatischen Methode zur Annahme von Krankheitsdämonen Anlaß geben müßten, so sind das Belege für den eben ausgesprochenen Satz; spärlich sind uns bis jetzt Spuren einer religiösen Auffassung vorgekommen, aber gerade dies Element hat so mächtigen Einfluß auf die mythische Personbildung gewonnen (wobei auch die Mythenbildung selbst nicht unberührt blieb), daß wir bei der vollsten Absicht, uns auf die Mythengeschichte als solche zu beschränken, nicht umhin können, auch ihm unsre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Eine Betrachtung solcher Anwüchse und Zubildungen, seien sie nun naturmythischer oder religiöser Art, muß aber notwendig aphoristisch bleiben, wollen wir uns nicht ins Unabsehbare verlieren. Denn festen Grund haben wir nur im Alpmythus; ob es einen Naturmythus im hergebrachten Sinn einer selbständigen Schöpfung gebe, kann erst untersucht werden, wenn jener zu seinen äußersten Ausläufern verfolgt ist, und nach der Seite der Religion hin ist uns vorläufig nichts weiter gegeben als die Tatsache, daß religiöse Auffassung des Mythus, d. h. zunächst des Alpmythus stattgefunden habe. Die neue Aufgabe müßte also in jedem Betrachte verfrüht heißen, gälte es nicht, an einzelnen Beispielen die Tragweite des gefundenen Prinzips zur Anschauung zu bringen. Nach anfänglich sachteren

Schritten, welche die Sicherheit geben, daß wir die von Anfang her eingeschlagene Richtung beibehalten, wird es sich nicht vermeiden lassen, mit Überspringung von Mittelgliedern der stetigen Entwicklung vorauszueilen und auf die überflogene Strecke zurückschauend deren Wegsamkeit durch Berechnung statt durch Erfahrung zu ergründen; wir werden also in denselben Fehler verfallen, der im Betrieb der Mythologie schon so vielen Schaden gestiftet hat, nemlich den Standpunkt auf einem Gipfel historischer Entwicklung zu nehmen, aber es sollen nur solche Höhen betreten werden, die den Blick in die Niederung frei lassen, so daß wir das Wahrzeichen unsres Alpmythus immer im Auge behalten können und nicht vor den Zweifel gestellt werden, in welcher mythischen Gegend wir uns befinden mögen.

Am Schluß des ersten Kapitels sind einige litauische und schwäbische Sagen mitgeteilt worden, worin Ilsen ohne jeden lurischen, empusischen Zug auftreten, vielmehr sich als freundliche, gütige Ackergottheiten erweisen. Hatten uns die Sphinxgeschichten von der Mittagsfrau berichtet, daß sie strafe oder lohne je nach den falschen oder richtigen Antworten, so war diesem mythologisch durchsichtigen Motiv eine Art ethischen Gehaltes nicht abzusprechen, sofern durch den Gegenstand des Examens, die Kenntnis des Ackerbaus, eine Wertschätzung bäuerlicher Tüchtigkeit sich verriet. Jene litauische Erzählung nun von der Pastauninke, welche für jeden fleißigen Landmann in ihrem Berge zu sprechen ist und ihm aus ihren Vorräten Frucht zur Aussaat mitteilt, hat das Ethische weit stärker betont (in der Bedingung des Fleißes) und andrerseits an der Lorin die sphingischen Züge getilgt: daß die Lorin Schätze habe, wußte man aus den Mahrenmythen mit gutem Ausgang, denn die beglückende Braut wäre ohne Schönheit und Reichtum eben nicht die Beglückende, und auch die Sagen vom männlichen Alp verliehen diesem den nemlichen Vorzug, über Schätze zu verfügen, mit denen er sein geraubtes Hütlein oder Auge zurückkaufe; diese Eigenschaft des Reichseins ist in jener Sage für sich allein hervorgestellt und wiederum in ethischem Sinne zur Freigebigkeit erhöht. Wenn die entsprechenden schwäbischen Sagen hinzufügen, die Nachtfräulein des Urschelberges hätten die Annahme des zurückerstatteten Darlehns verweigert, weil der Bauer den Saatenstand am Sonntag besehen oder am Sonntag Ausdrusch gehalten habe, so kommt auch hierin eine Forderung sittlicher Art zum Ausdruck; dabei verdient aber bemerkt zu werden, daß die Erfindung als solche eine Nachahmung der Mahren-

sage ist: wie die Nachtfräulein sich nicht wieder blicken lassen, weil ihr Günstling am Sonntag das Korn *besah*, so verschwindet die Melusine, weil ihr Gemahl sie am Samstag in ihrer Einsamkeit *belauschte*, so verschwindet der geschenkte Garnknäuel, wenn man ihn *neugierig* abwickelt (oben 1, 339).

Der Stoff zu diesem Bilde einer mütterlichen Feldgottheit ist durchaus nur dem Anschauungsgebiet der Lursage entnommen; und so wenig wir uns beifallen lassen, die Vorstellung von der mörderischen Mittagsfrau daraus zu erklären, daß man den Sonnenstich zu den Wirkungen der Tagmahrte gefügt habe — da doch umgekehrt diese Erweiterung ihrer Tätigkeit nur möglich war, weil ihr schon als Mahrte Blutdurst und Begier zu schaden eignete —, so wenig werden wir sagen, jene gütigen Ilsen seien als verehrungswürdige Wesen geschildert, weil man sie (etwa um Schaden abzuwenden) verehrt habe. Der Mythus konnte aus eigenen Mitteln, ohne irgend welchen Einfluß von religiöser Seite zu der freundlichen Auffassung gelangen, und die Märchen wimmeln von hilfreichen Männlein und Weiblein, bei deren Schaffung keine andern als poetische Rücksichten Maß gegeben haben. Weder der Nutzen noch der Schaden ist das Entscheidende gewesen dafür, daß religiöse Verehrung aufkam, sondern in beiden Rücksichten der Umstand, daß man es mit Wesen einer höheren Ordnung zu tun hatte, daß man eine jenseitige Welt in die diesseitige hereinragen wußte, sich zu unmittelbarer Erfahrung darbieten sah. Sprach der poetisch gestimmte Mensch diese Erfahrung des Alptraums in Alpmythus und Lursage aus, so zog aus ihr der religiös veranlagte in seinem Sinne die praktische Folgerung; er würde sie gezogen haben, auch wenn der Mythus bloß ein düsteres und abschreckendes Bild von den jenseitigen Wesen entworfen hätte, willkommen aber wird ihm die anmutende Schilderung gewesen sein: immer jedoch blieb er abhängig vom Mythus, der ihm die Gegenstände seiner Verehrung entgegenbrachte — wo die Erfahrung des Traumlebens nicht durch die dichterische Phantasie verklärt ward, sondern in ihrer spukhaften Unbegreiflichkeit auf dem Gemüte lastete, da konnten keine schönen Götter entstehn. Umgekehrt aber ist zu sagen, daß die mythische Phantasie Anregung von der religiösen Seite her empfieng: konnte der Mythus von sich aus ein freundliches Bild gestalten, so mußte ihm das leichter werden, wo aus irgend welchen Gründen religiöse Verehrung praktisch geübt ward.

Als verehrungswürdig sehen wir die schwäbischen Bergfräulein geschildert, und verehrt sind sie tatsächlich worden: das alte Opfer lebt heute noch als Kinderbrauch. Die Urschel, die in den Sagen vom Erlösungskuß deutlich als Feldmahrte bezeichnet ist, muß als Spenderin von Saatfrüchten die Würde einer mütterlichen Erdgöttin gehabt haben, von der man Segnungen verschiedenster Art, nicht bloß Feldsegen, erwarten mochte. Wenn die Kinder von Pfullingen den Urschelberg besteigen, um Holz zu suchen, so kommen sie an einem Stein vorüber, der heißt der Remselesstein, weil jedes Kind ein paar durchlöcherte Hornknöpfe, Remsele genannt, als „ein Opfer für die alte Urschel" hinlegt; bei der Zurückkunft sieht man nach, ob die Knöpfe noch daliegen, und wenn die Urschel sie auch nicht wegnimmt, so hat sie doch indes danach gesehn und sich darüber gefreut. Ganz nahe bei diesem Stein ist eine Wasserquelle. Eh die Kinder weiter steigen, suchen sie sich einen hübschen Stein, auf welchem nach ihrem Glauben die Sonne etwas eingebrannt hat, ihr Bild (eine „Sonne") oder ein rundes Loch, durch das man sehen kann; dieser Stein wird bei einem durchbrochenen Felsen, durch den der Weg führt, rechts über eine Steile hinabgeworfen, und wessen Stein am weitesten läuft, der sagt vergnügt: die Urschel hat mein Opfer am liebsten angenommen. Früher befand sich siebzig Schritte unterhalb dieser Stelle dicht am Wege ein unergründliches Loch, das jetzt durch einen aufgewälzten Stein verschlossen ist: da hatte die Urschel den Eingang zu ihrem unterirdischen Schlosse (Meier S. 1 f.). Es handelt sich hier um die weit verbreitete uralte Sitte des Steinopfers, über welche Liebrecht in seinem Aufsatz „Die geworfenen Steine" (Germania 22, 21 ff.; Zur Volkskunde S. 267 ff.; 506) zahlreiche Belege gesammelt hat. Die durchlöcherten Hornknöpfe sind Stellvertreter der gleichfalls genannten durchlöcherten Steine; ob die Deutung dieser Steine als von der Sonne gezeichneter hohes Alter habe, erscheint zweifelhaft, wenigstens ist zu bemerken, daß zum Schutze gegen den Alp Schrattensteine unter das Kopfkissen gelegt werden, Steine mit einem runden, von Natur entstandenen Loche (Lütolf S. 59). In Griechenland hängt man solche Steine, Neraidenwirtel genannt, den Kindern um den Hals als Schutz wider die Neraiden (Schmidt, Volksleben S. 106), in der Schweiz hängt man einen Wirtel an die Wiege, dann macht sich das Toggeli an ihn statt an das Kind und spinnt die ganze Nacht (Lütolf S. 116 f.). In Vorarlberg milkt man die Geißen durch einen

Toggistein, damit das Toggi nicht an ihnen saugen könne (Vonbun, Sagen S. 23, Beiträge S. 42). In Schwaben nennt man Schrettelesfüße solche Steine, auf welchen eine Figur ähnlich einer ausgespreizten Hand zu sehen ist (Meier S. 172). Das Sonnenbild auf jenen geworfenen Steinen wird wohl nichts anderes sein als die Zeichnung auf einem solchen Schrettelesfuß, Umdeutung eines verdunkelten Symbols, und es scheint, daß die Pfullinger Kinder zum Opfer an die Urschel die Amulettsteine zu verwenden sich gewöhnten, die ihnen die Mutter umgebunden oder beigesteckt haben mochte.

Eine ganz ähnliche Sitte herrscht in der Nähe von Imst. Auf dem Steige zur Zerzeralpe bei Burgeis heißt ein Platz zu den Wilden Fräulein. Es befindet sich dort ein Steinhaufen, unter dem die Wilden Fräulein ruhen sollen. Kinder, die zum ersten Mal auf die Alpe gehen, müssen hier Steine aufheben, sie anspucken und mit den Worten: „ich opfere, ich opfere den Wilden Fräulein" auf den Haufen werfen. Auch Erwachsene üben noch diesen uralten Brauch, denn wer die Opferung unterläßt, darf nicht unbegleitet an den Wilden Fräulein vorübergehen, ohne sich großer Gefahr auszusetzen (Zingerle, Sitten[2] S. 221 Nr. 1758). Wenn hier die Wilden Fräulein als Verstorbene gedacht sind, so ist daran der Umstand schuld, daß sehr häufig das Steinopfer auf Gräbern dargebracht ward, und es klingt eine Vorstellungsreihe an, die wir an dieser Stelle nicht verfolgen können, deren mythischer Grund aber wiederum in der Traumerfahrung zu suchen ist: auch Tote üben den Alpdruck. Für uns ist die Stelle deshalb wichtig, weil sie die nahe Verwandtschaft der tirolischen Fräulein mit den schwäbischen bezeugt. Die Wesensgleichheit der Saligen und der Nachtfräulein hat schon Mannhardt (German. Myth. S. 480) ausgesprochen, aber auf Grund eines Zuges, den er in seinen späteren Schriften nicht für beweiskräftig würde gehalten haben: an ihrem grünen Kleid meint er diese Ilsen als Wasserfrauen zu erkennen, die für seinen damaligen Standpunkt identisch mit Wolkenfrauen sind. Es gibt aber eine bessere Begründung, und im Folgenden sollen einige Übereinstimmungen hervorgehoben werden, welche zeigen können, daß der gleiche Gesamteindruck auf beiden Seiten die Folge einer historischen Zusammengehörigkeit sein muß.

Die eigentliche Heimat der Saligen oder Wilden Fräulein ist die schwäbische Nordwestecke von Tirol, das Land um das Quellgebiet des Inn und der Etsch, nach dem Lech herüber, und schon diese stamm-

tümliche Beziehung zu Schwaben ist beachtenswert. Unter die Sagen des Allgäus hat Schöppner (2, 25 Nr. 489) eine Mitteilung aufgenommen, deren Inhalt nicht deswegen verdächtigt zu werden braucht, weil der sicherlich unechte Ausdruck Elfen angewandt ist; der richtige, Fräulein, kommt daneben vor. Nachdem von dem Segen die Rede war, den die „Fräulein" in der Alpwirtschaft stifteten, heißt es, manches Körbchen mit saftigen Erdbeeren und duftenden Alpenrosen sei den Kühen zwischen die Hörner gebunden worden, damit jene es fänden und sich daran freuten. Auch hier also das Opfer; und ebenso auf einem vorgeschobenen Posten des schwäbischen Stammes: nach mündlicher Mitteilung pflegten die Kinder von Weilheim auf dem Wege nach dem Gilgenberge Tannenzapfen in eine Vertiefung, die sogenannte Nudelschüssel, zu werfen, wo ein Schloß versunken sein sollte. Auf diesem Gilgenberge (jetzt Gögeleberg, s. Ingerle, Bayerns Hochland zwischen Lech und Isar S. 304; Panzer 1, 28) aber haust ein Schatzfräulein, das erlöst sein will, doch von Keinem noch über eine gewisse Strecke hinaus hat getragen werden können; und der Name Gilgenberg gemahnt daran, daß die Saligen auch die Talgilgen genannt werden (Alpenburg, Mythen S. 33) — vielleicht im Zusammenhang damit, daß die lurische Wunderblume (oben, Abschnitt 35) oftmals eine Lilie ist.

Ferner kommt eine Sage in Betracht. Daß die Lorinnen, welche über den Flachs examinieren oder belehrende Unterhaltungen führen, treffliche Spinnerinnen seien, liegt nahe anzunehmen. Von ihrem Spinnwirtel ist vorhin die Rede gewesen, und Proben ihres Gespinnstes haben wir in den Sagen vom geschenkten Garnknäuel ohne Ende kennen gelernt, auch meinte man ihr Garn auf Bäume gewickelt zu finden (Mannhardt 1, 76 Anm. 5), anderer Fortbildungen des Glaubens an elbische Spinnerinnen zu geschweigen. Wie das schweizerische Toggeli vorhin das Wiegenkind verschonend die ganze Nacht hindurch spinnt, wenn ihm ein Wirtel bereit gehängt wird, so läßt sich auch nach Waldeckischem Volksglauben die Elbin durch Beschäftigung mit dem Rocken von der mit dem Kinde abziehen: man bringt in den Wachholderbusch einer anderen Feldflur Brot und Wolle und spricht: Ihr Hollen und Hollinnen, Hier bring' ich euch was zu spinnen Und was zu essen. Ihr sollt spinnen und essen Und meines Kindleins vergessen (Mannh. 1, 65). Auf dieser Vorstellung beruhen Sagen wie die schwäbische von den Nachtfräulein, die an Winter-

abenden in einem Pfullinger Hause sich einfanden, an die Kunkeln der Weiber saßen und die feinsten Fäden spannen. Schweigsam gegen die Menschen wechselten sie nur hie und da unter sich einige Worte in kindischer Aussprache. Sobald der Morgen anbrach, giengen sie davon und verschwanden in der Richtung nach dem Nachtfräuleinsloch (Meier S. 13 Nr. 5, 4). Über die kindisch lallende Redeweise der Elbe ist schon bei anderer Gelegenheit (2, 60) gesprochen worden; hier wird als Beispiel angeführt (in einer jener Sagen, worin die Fräulein um ein Korndarlehen angesprochen werden), sie hätten gesagt: wir wollen den Vi-Vater fragen (Meier Nr. 5, 2). Daß das Tagesgrauen die Besucherinnen verscheucht, gehört zu ihrer Mahrnatur; ebenso daß sie sich beim Spinnen nie ans Licht setzen, sondern hinter die Tür, in einen Winkel oder untern Tisch (Nr. 5, 1); eine brennende Kerze kann der Alp so wenig ertragen als den anbrechenden Tag. Auch die Art, wie sie auf immer vertrieben worden sind, ist der Mahrensage nachgedichtet: ein Bursche schnitt ihnen einmal den Faden ab, oder er biß in ihr Garn, und von da an blieben sie und ihr Segen dem Hause fern (Nr. 5, 1 und Nr. 6) — man erinnre sich an die Sagen von der Mahre, die als Strohhalm oder Baumfrucht auf der Bettdecke liegt und tödlich verwundet wird, indem man den Halm durchschneidet oder in das Obst beißt. Durch diese Andeutungen ist das Verständnis der folgenden Sage erleichtert.

Im Unterengadin bei Tarasp pflegten sich auf einem Hofe zwei Selige Fräulein einzufinden, nahmen den Flachs der Bäurin auf ihren Rocken und spannen ihn der feinsten Seide gleich. Dabei aber redeten sie nicht; nur wenn zufällig ein Faden brach, sagte die eine: Faden ab! worauf die andre erwiderte: knüpf an! Aus Dankbarkeit für das schöne Gespinst rüstete ihnen einst die Bäurin ein großartiges Mahl, sie aber machten traurige Gesichter, gaben ihr noch einen Garnknäuel und sprachen: Für deinen guten Willen! Lohn um Lohn! — giengen und kamen niemals wieder. Der Knäuel aber gieng nie zu Ende, wieviel man auch davon haspeln mochte (Alpenburg, Mythen S. 32 Nr. 10; Jecklin 1, 14). Hier ist das Wegbleiben der treuen Gäste nicht durch einen Schnitt oder Biß, sondern nach dem Typus „Ausgelohnt" (oben 1, 337 ff.) motiviert. Ganz ähnlich aber dieser Seligensage ist eine Geschichte von den Fräulein des Urschelberges, welche des Winters jeden Abend in das Haus eines armen Mannes mit ihrer Spindel zu kommen pflegten und von

sieben bis elf Uhr spannen. Sie redeten aber nicht ein einziges Wort; der Mann versuchte es oft, ein Gespräch mit ihnen anzuknüpfen, erhielt aber nie eine Antwort. Eines Abends brach einem der Fräulein der Faden; sie sprach: pfitzede pfitz, der Faden ist broche! und die zweite entgegnete: pfitz ihn wieder z'sämen, so ist er wieder pfaatz (ganz)! die dritte aber fiel ein: hat net der Vi-Vater g'sait, solleſt net bätze (schwätze)? Am andern Morgen stand vor dem Hause des armen Mannes ein Sack voll schöner Frucht, und oben drauf lag auch noch Geld; die drei Fräulein aber sind nicht wieder gekommen (Meier Nr. 5, 3). Ganz ähnlich berichtet die Variante bei Birlinger 1, 8 Nr. 7.

Nach dieser Auffassung also kommen die Fräulein nicht mehr, weil sie das Schweigen gebrochen haben. Das Schweigen der Mahre hat seinen guten mythischen Grund (s. oben 1, 123); wie aber das Schweigen der Lorin die Wechselbalgsage herbeiziehen könne (wornach nicht, wie gewöhnlich, ein Wort des Menschen den Alp verscheucht, sondern die Rede des Alps zum Zeichen des Aufbruchs wird), ist eben dort gezeigt worden. Etwas Ähnliches muß bei dieser Sagenbildung vorgegangen sein, deren volles geschichtliche Verständnis demnach erst möglich ist, wenn wir die Wechselbalgsage werden gedeutet haben. In Niederdeutschland ist die Geschichte gleichfalls zu Hause, aber in ein Märchen umgewandelt, worin die drei Lorinnen zu drei hübschen Menschenkindern geworden sind, die einen Freier abschrecken, indem sie zur Unzeit ihr Schweigen brechen und sich über den abgerissenen Faden in ihrer stammelnden Redeweise unterhalten (Müllenhoff S. 413 Nr. 9; Strackerjan 2, 364 Nr. 640; Simrock, Märchen S. 268 Nr. 58). Sicherlich ist auch hier eine Stufe vorangegangen, welche jenen schwäbischen Darstellungen entspricht; aber gerade daß im Neckarland und im Engadin der mythische Charakter der Erzählung noch festgehalten ist, verrät die bewahrende Kraft der Zugehörigkeit zu einem Cyklus — da der Nachtfräulein, dort der Saligen — und zeigt, wie nahe sich beide Cyklen stehen.

Noch eine Sage ist beiden Kreisen gemeinsam, die vom Jungfernsprung. Über den Mädlesberg bei Pfullingen gieng einst eine schöne Jungfrau; Manche sagen, sie sei eine von den Nachtfräulein des Urschelberges gewesen und habe oft auf dem Mädlesfelsen sitzend gestrickt, die schöne Gegend betrachtet und sich gesonnt. Da traf sie ein Jäger, der in böser Lust entbrannte; und weil die Jungfrau

ihm nicht zu Willen sein wollte, versuchte er, ihr Gewalt anzutun. Sie ergriff die Flucht; der Jäger eilte ihr nach und trieb sie an einen steilen Felsabhang, wo er sie schon mit den Händen greifen wollte. Doch um ihre Ehre zu retten, stürzte sich die Jungfrau kühn in die Tiefe hinab, wo sie wohlbehalten ankam. Der Jäger wagte den Sprung gleichfalls, fand aber dabei den Tod (Meier S. 288 Nr. 321). Das tirolische Gegenstück lautet: Unter dem hohen Ferner, der nördlich das Passeiertal begrenzt, wohnten Selige Fräulein. Als aber einstmals dort ein Hirte aus Passeier sich gelüsten ließ, einer Seligen mit ungebührlichen Anträgen sich zu nahen, und so weit gieng, sie zu verfolgen und zum Sprung über einen Felsen zu nötigen, da blies sie ihn an und verfluchte die Passeirer. Seitdem schwand der Bergsegen am nahen Schneebach, und jede Grube blieb alsbald ohne Ausbeute, sobald Knappen aus Passeier in ihr anfuhren; das ganze Gewerke kam zum Erliegen (Alpenburg, Mythen S. 7). Ähnliche Sagen kommen auch anderwärts in Deutschland vor; daß sie aber hier wieder im Zusammenhang des Saligen- und Nachtfräuleincyklus stehen, spricht aufs Neue für die nahe Verwandtschaft dieser Sagenkreise; über die Entstehung des Typus wird sich bequemer weiter unten handeln lassen. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß ihn schon das alte Hellas kannte. Boline heißt eine Jungfrau, die vor Apollo fliehend bei der Stadt Boline ins Meer sprang, und Ähnliches wird von Britomartis, der kretischen Artemis berichtet. Bei Betrachtnng der Göttergestalten des Apollo und der Artemis werden wir darauf zurückkommen; hier sei nur hervorgehoben, welche Wichtigkeit die Erzählung habe, da sie uns einen Einblick in die Entstehungsgeschichte griechischer Gottheiten verheißt.

Ist es uns gelungen, wahrscheinlich zu machen, daß Holda mit ihren Saligen und Urschel mit ihren Nachtfräulein zwei getrennte Fortführungen einer ursprünglich einheitlichen Tradition darstellen, dann lassen sich zu der Übereinstimmung zwischen litauischer und schwäbischer Überlieferung in den Sagen vom Korndarlehen noch andere Ähnlichkeiten fügen. Vor allem sei daran erinnert, daß die oben 1, 5 f. erwähnte Unterredung über des Flachses Qual in den Kreis der Saligensage gehört; freilich ist es nicht eine Prüfung, welche die Feldgöttin mit den Menschen abhält, sondern ein Gespräch, das die Jäterinnen mit dem Verfolger der Seligen anknüpfen: es hat eine Unbildung des Motivs stattgefunden, deren geschichtliche

Voraussetzungen erst klar liegen werden, wenn der Sagentypus von der Verfolgung der Wilden Fräulein durch den Wilden Jäger zur Behandlung gelangt sein wird. Wie ferner die Pastauninke und ihre Tochter die Menschen im Feldbau unterweisen, so sind Hulda und die Seligen Fräulein Lehrerinnen der Flachswirtschaft von der Aussaat des Leinsamens bis zum Nähen des Brauthemdes (Alpenburg, Mythen S. 4). Wie jene sich bei der Arbeit zu den Landleuten gesellen, so die Saligen (ebd. S. 5). Von ihrer ursprünglichen Mahrtennatur zeugt aber nicht bloß der stehen gebliebene Rest aus der Sphinxsage vom Flachsgespräch, sowie die Züge lurischer Sage, welche den vorhin besprochenen Erzählungen anhaften, sondern auch Anderes; entsprechend der zarten Vergeistigung, welche diese lieblichen Sagengeschöpfe auszeichnet, ist ihnen statt des schaurig-wehmütigen Motivs vom vergeblich erflehten Erlösungskuß (ganz zu geschweigen der widerlichen Buhlerei der Serpolnica) gerade die reizvollste aller Mahrtensagen geliehen, die von der Ehe der Mahrte mit dem Sterblichen (die Stellen bei Mannhardt 1, 104 Anm. 1; vgl. dessen German. Myth. S. 480). Selbst jene Form aber der Sphinxsage, die uns besonders wichtig im Polyphemkapitel geworden ist, der Typus vom zudringlich fragenden Waldgeist, dessen Hand in einen Klotz gezwängt wird, oder von der fragenden Pšezpolnica, deren Finger der Maurer festnagelt, worauf sie unter Zurücklassung des Fingers entflieht, hat ein Gegenstück in einer Saligengeschichte. Ein Bauer, dem eine Salige beim Heuen half, verliebte sich in das unbekannte Mädchen, machte eine Schleife ins Bindseil und fieng so die Salige. Das Fräulein, in dem Bestreben, sich loszumachen, brach das zarte Bein und verschwand weinend. Anderen Tages brach das Bäuerlein auch ein Bein und blieb Zeit seines Lebens lahm. Sein Geschlecht büßt es noch heute, denn allemal ein Glied der Familie muß lahm gehen (Mannhardt 1, 105). Das Examensmotiv fehlt hier, und die Sage ist nicht sowohl eine Abart der Sphinxsage als eine parallele Bildung aus der nemlichen Grundlage, aus der Vorstellung, daß die Mahre gefangen werden könne. Während die rachsüchtige Wildfrau, die ihre Hand unter Verlust dreier Finger aus dem Spalt reißt, ihren Überlister auf der Stelle mit seiner eigenen Axt totschlägt (Henne-Am Rhyn, Deutsche Volkssage [2] S. 273 Nr. 422; Vernaleken, Alpensagen S. 208), ist hier die Rache zur Strafe nach dem Grundsatz Auge um Auge veredelt.

Zum Verständnis dieser Sage ist es dienlich, sich jener Geschichte von den Kirchfahrtern (vgl. 1, 162) zu erinnern, die aus dem Lurischen ins Alpische zurückübersetzt den Inhalt hat: ein vom Alp Heimgesuchter spießt mit einem Messer den Plagegeist an die Wand; dieser bittet um seine Freilassung und bietet ein tückisches Geschenk, das „Nessushemd" — was dem Alp nicht gelang, sollte dem Lurod gelingen; aber der Mensch war vorsichtig, versuchte das Geschenk an einem Baume und entgieng so der Gefahr, zerrissen zu werden. Ähnlich hier, nur daß der Mahrtencharakter viel zarter aufgefaßt ist. Wir holen den Eingang der Sage nach: der Bauer hatte nemlich das „Rodnerinnenlocken" geübt, d. h. dreimal mit schrillem Klang die Sense gewetzt, und darauf hin erschien das Fräulein, ihm bei der Arbeit zu helfen — das ist vermutlich eine Nachbildung des Zuges, wovon noch die Rede sein wird, daß durch Zuruf der Alp herbeigelockt werde. Der Fang und die Verletzung der Lorin geschieht nicht durch ein Messer, sondern durch eine Seilschlinge (vgl. hiezu Vonbun, Beitr. S. 57: Tamerlan; sowie das letzte Ruodliebfragment), und die Vergeltung erfolgt ohne die Vermittlung eines geschenkten Lurods, aber die Grundlinien beider Geschichten sind die nemlichen, nur die Ausführung ist verschieden, weil im einen Fall der Alp als gefährlicher Angreifer auftritt, im andern die Lorin statt der empusischen Seite ihres Wesens diejenige hervorkehrt, deren mythische Grundlage das Entschwinden des Traumbildes ist. Jenes abgekürzte Verfahren bei der Bestrafung braucht nicht eine jüngere Bildung zu sein, denn wir wissen ja, daß plötzliche Lähmung dem Alp oder Lur zugeschrieben wird (vgl. 1, 333); mag es sich damit aber verhalten, wie es will, augenscheinlich hat sich die Erfindung des Ganzen nach der schließlichen Strafe gerichtet: um den Grundsatz der Talion anwenden zu können, ließ man die Lorin selber gelähmt worden sein, und so erklärt sich, daß sie den Fuß bricht. Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Erzählung dadurch, daß sie uns in die Entstehung einer anderen Sagenreihe Einblick gewährt.

Um der Gefangenschaft zu entgehen, verwandelt sich die Mahre in einen Halm, eine Ähre und dgl., wird aber dennoch ergriffen. In Anwendung auf die Lorinnensage gestaltet sich das so, daß irgendwo im Felde Einer eine Blume bricht und nach Hause trägt, wo sich dann herausstellt, daß er ein elbisches Wesen gefangen hat (vgl. 1, 325 ff.). Es kommt auch vor, daß Einer im Walde mit der Axt ein Bäumchen anhaut und, entsetzt über den Wehlaut, den es hören läßt, davon

läuft; wie er dann wieder an die Stelle kommt, ist das Bäumlein verschwunden (vgl. die zwei badischen Sagen 1, 97): das ist nichts als die Mahrensage vom zerschnittenen Strohhalm ins Lurische übertragen. Es schließt sich daran (vgl. 1, 93 ff.) die Vorstellung von heiligen Bäumen, welche seufzen und Blut lassen, wenn man sie verletzt: so blutete der heilige Baum von Nauders, als ihn ein Axthieb traf; dieser heilige Baum ist uns aber von früher her bekannt durch eine dort spielende Sage vom Erlösungskuß, und es ist leicht zu sehen, daß der Baum, in welchen sich eine Lorin zeitweilig verwandeln kann, bei Nauders ein festeres Beharren angenommen hat, der lurische Baum ist zum Lurbaum geworden, dem die Lorin auf geheimnisvolle Weise einwohnt, er bleibt bestehen, auch wenn jene sich in menschlicher Gestalt zeigt, er ist ein Lurod wie der Schlangenbalg und das Schwanenhemd, die gleichfalls nicht verschwinden, wenn die darin verborgenen Lorinnen als schöne Weiber daraus hervortreten. Eine Zwischenstellung nach der vorhergehenden Stufe hin nehmen die Bäume dänischer Sagen ein, welche bei Tage als Wald dastehen, bei Nacht als Elbe herumlaufen (vgl. Mannhardt 1, 66; dess. German. Myth. S. 474). Von jenem Glauben, der mitten unter natürliche Bäume einen übernatürlichen äußerlich ununterscheidbar hineinstellt, nicht für die Dauer einer zufälligen Begegnung, sondern Jahrhunderte lang, ist nur ein Schritt zu dem anderen, daß jeder Waldbaum ein solches beseeltes Wesen sei (Mannh. 1, 35); nicht auf einer dichterischen Vergleichung des menschlichen Körpers mit dem Pflanzenleibe beruht diese poesievolle Ansicht, die vielmehr eine Consequenz aus dem Lurglauben ist: die Baumseele ist kein primäres mythisches Gebilde, sondern eine abgeleitete Sagen- und Glaubensvorstellung. Wie hiemit, unter Zutritt einer andern Vorstellungsreihe, die Sitte, einen Geburtsbaum zu pflanzen, in Zusammenhang stehe, wird bei einer späteren Gelegenheit zu erörtern sein; hier gilt es nur einen Bezug zu der Sage vom Fräulein mit dem zerbrochenen Fuße ins Aug zu fassen.

Es wird nemlich erzählt, frevelhafte Menschen, welche die Axt an einen solchen heiligen Baum legten, hätten die nemliche Wunde, die sie ihm zufügten, an ihrem eigenen Leibe empfangen (Mannhardt 1, 34 ff.). Die Ähnlichkeit mit unsrer Saligensage ist unverkennbar, und Mannhardt hat sie auch schon hervorgehoben (1, 148); aber statt mit ihm zu sagen, die Lähmung des Bauers gleiche der Selbstverwundung dieser Baumfrevler, ist umgekehrt die Saligensage als das Urbild zu

bezeichnen, welchem die Baumsagen nur nachgeformt sind. Die nemliche Umdrehung des historischen Verhältnisses begegnet Mannhardt bei einer andern Sagenreihe, deren Besprechung sich hier anschließen mag. Als von dem Sagenzug der gelähmten Ferse die Rede war, ist eine Geschichte angeführt worden von einem Mann, der auf der Straße des Totenzuges einen Holzklotz hatte liegen lassen und, als er ihn wegschaffte, von der Prozession eben noch erreicht und an der Ferse verletzt ward (vgl. 1, 333). Ganz ähnlich dieser Walliser lautet eine Tiroler Sage: An einem Hofe bei Stilfs zog immer die wilde Fahrt vorbei. Ein Knecht legte einen Baumstamm quer über ihren Weg, um zu sehen, was erfolgen würde. Als er im Bette lag, kam die Fahrt heran, und er hörte eine Stimme sagen: in diesen Baum schlage ich eine Hacke hinein. Von demselben Augenblick an konnte der Knecht nicht mehr gehen. Ein Jahr lang mußte er die Schmerzen erdulden, da kam wiederum die Fahrt, und er hörte die nemliche Stimme sagen: hier habe ich voriges Jahr eine Hacke hineingeschlagen, die will ich nun wieder mitnehmen. Von Stund an war der Knecht gesund (Zingerle S. 18 Nr. 24). Die Umbildung ist leicht zu erkennen: während der Walliser vom Totenzug noch an der Ferse erreicht wird, als er den Klotz wegschafft, bleibt hier der Baumstamm liegen und empfängt einen Streich, den zugleich der Mensch an seinem Leibe spürt; die Sage behandelt den Baum in Bezug auf den Menschen wie ein Lurod in Bezug auf den Alp — es hat eine ungehörige Einmischung dieses lurischen Zuges stattgefunden. Andere Auffassungen lassen den Baumstamm ganz weg und sprechen nur von einer Begegnung des Menschen mit der wilden Fahrt, behalten aber die Redensart bei: in diesen Stock muß ich meine Hacke hauen (z. B. Zingerle Nr. 23), so daß unverständlich bliebe, warum der Mensch ein Stock heißt, wenn wir nicht die Mittelglieder nachweisen könnten; übrigens ist die eben erwähnte Variante wertvoll dadurch, daß aus ihrer Schilderung zu entnehmen ist, wie in derlei Erzählungen (nach dem 1, 333 Gesagten) körperliche Erkrankung und Alpqual in einander fließen: denn das Einschlagen der Hacke geschieht während eines Schneegestöbers bei eiskaltem Winde.

Ähnliche Geschichten nun, in welchen der Mensch als „Baum" behandelt wird, hat Mannhardt (1, 66 f.) noch mehrere gesammelt und dazu die Erklärung gefügt: wie der Baum von den Geschossen oder der Waffe im Sturm umfahrender mächtiger Dämonen (dem Blitz?)

getroffen wird, so empfindet der erkrankende Menschenleib den Schlag oder Stich der dämonischen Waffe. Dem gegenüber muß daran festgehalten werden, daß diese „Baumsagen", weit entfernt eine mythische Grundanschauung zur Darstellung zu bringen, vielmehr junge Bildungen sind, denen man nicht durch Mythendeutung, sondern nur durch sagengeschichtliche Betrachtung gerecht wird; sie sind keine Sturmmythen, sondern lediglich Alpsagen, worin der Alp vermöge seines Nebenamtes als Krankheitsdämon und als Windfahrer Wirkungen ausübt, die sich nach Abzug des poetischen Beiwerks als schnöde Rheumatismen herausstellen. Wenn Mannhardt in diesen Lähmung sendenden Geistern der wilden Jagd die ins Groteske vergrößerten Elbe wiederfindet, so können wir dem von unserm Standpunkt aus nur zustimmen und lehnen bloß den Zusatz ab, daß ein Parallelismus von Mensch und Baum die tragende Anschauung sei. Die beharrliche Erwähnung des Baumes beweist vielmehr, daß alle diese Geschichten ursprünglich jene im Wallis und am Stilfser Joch bewahrte Form müssen gehabt haben, wornach der Mensch den umfahrenden Luren einen Baumklotz in den Weg gelegt hatte.

Ein Klotz oder Stamm gehört aber auch zu der Sage vom *eingezwängten Fänggenweiblein*, und wir werden kaum fehl gehen, wenn wir diese Sage als *die Urform der unsrigen* betrachten: ein ganzes Elbenheer in den Spalt zu klemmen gieng nicht an, deshalb mußte der Klotz ihm den Weg verlegen, die Axt aber, mit welcher die Fänggin den Holzknecht erschlägt, ist mythologisch keine andere als die, deren Streich hier den Knecht ins Knie trifft, daß er ein Jahr lang nicht mehr gehen kann. Der Zusatz aber, daß nach einem Jahr das Beil wieder herausgenommen worden sei, ist jenen Sagen nachgebildet, worin der Mensch dem Lur das Messer aus der Hüfte zieht, das er in den Wirbelwind geworfen hat (1, 162); und wie dies in den Wirbelwind geschleuderte Messer in vielen Sagen das Auge des Lurs trifft, wobei die Vorstellung von der Einäugigkeit des Alps hereinspielt (2, 110), so gibt es auf Seiten der Wilden Fahrt statt der Auffassung, daß „die Hacke in den Baum geschlagen" werde, auch die andere, wornach „ein Fenster zugemacht" werden muß: der Mensch erblindet und erhält übers Jahr sein Augenlicht wieder (2, 56). Ließe sich allenfalls bezüglich der wieder aus dem Knie genommenen Hacke sagen, der Sinn sei der, daß der Alpschuß oder Rheumatismus nicht ewig daure (wiewohl jedoch andere Sagen von

lebenslänglicher Lähmung sprechen), so ist eine derartige Deutung schwierig durchzuführen bei solchen Sagen, die nicht von Lähmung, sondern von Blindheit sprechen, denn das ist keine Krankheit, die sich wieder verzöge wie eine Steifheit im Knie, und man mag hiedurch bestätigt sehen, daß der Anhang von der Heilung des vorjährigen Schadens durch Übertragung aus jener andern Reihe hereingekommen sei. Zugleich aber ist ein ethisches Moment in Anschlag zu bringen: die lurische Grausamkeit der dem Mythus näher stehenden Sagen, welche von sofortigem Tode oder langwieriger, unheilbarer Krankheit berichten, vertrug sich nicht mehr mit einer geistigeren, religiösen Auffassung der mythischen Gestalten, und der Hauptzweck der Heilungsgeschichte wird der sein, das gütige Wesen der Lure hervorzuheben, die dem unberufenen Eindringling oder Lauscher zwar ein Leid antun, aber nicht aus Rache, sondern als strafende, jedoch milde Richter.

So erweisen sich diese Sagen als Fortbildungen in demselben ethischen Sinne, den wir in der Sage von den Seligen Fräulein ausgedrückt fanden. Es ist nicht unsre Aufgabe, den Saligen-Mythus in seinem ganzen Umfang darzustellen; das Vorgelegte genügt wohl im Zusammenhalte mit der Urschelsage zu einem Gesamtbilde, dessen Züge trotz des unleugbar geistigeren Ausdrucks die Ähnlichkeit mit dem wendisch-litauischen Mythus nicht verkennen lassen: jenes Bild aber dürfte im Wesentlichen den semnonischen Glauben in Bezug auf Feldgottheiten darstellen, und wir werden daran erinnert, daß vor Alters die Semnonen den Slaven und Litauern räumlich näher saßen als heutzutage. Das Wilde und Grausame, das in der lituslavischen Überlieferung vorwiegt, ist in der schwäbischen zurückgedrängt. Soweit das alte Sphinxmotiv noch in deutscher Sage ohne starke Umbildung erhalten ist (in den Erzählungen vom eingezwängten Fragegeist), sind andere Dämonen als die der Ackerflur zu Trägern gemacht: statt der Feldmahrten die Waldmahrten. Das ist nicht so zu verstehen, als habe eine Übertragung von den einen zu den andern stattgefunden; vielmehr war die Sage, als Mahrtensage, von Haus aus gleich gerecht für Feld und Wald, aber dort hat sie eine andre Entwicklung genommen als hier: was für die Saligen zu gröblich war, als daß man es hätte beibehalten oder wenigstens in der alten Form belassen können, stand den Wildfänken immer noch ganz wohl an. Anders in Schlesien: da weiß man von Venusweiblein, deren gütiges, hilfreiches Wesen sie den Saligen und Nachtfräulein nahe stellt, während die

Männlein von derberem Schlage sind, aber beiden gemeinsam fanden wir 1, 30 f. eine Spur der Sphinxsage; der Unterschied einer roheren und einer gefälligeren Auffassung hat noch nicht zu einer Trennung in zwei mythische Völker geführt. Die Venus- oder Fenesleute scheinen aber, wie Nebels. S. 342 f. zu zeigen versucht worden ist, denselben Namen zu tragen wie die Fänggen. Die Frage ist wichtig genug, um hier wieder aufgenommen zu werden.

Haben wir früher gesehen, daß die Kiffhäusersage mit der Sphinxsage in Zusammenhang steht (1, 31), so wird eine oberpfälzische Sage vom Schläfer im Berge bedeutsam; denn der da gleich dem alten Barbarosse am Steintisch sitzt, um welchen sein Bart zweimal gewachsen ist, heißt der alte Hankerl (Schönwerth 2, 316); Hankerln aber heißen im Fichtelgebirg und sonst in der Oberpfalz die Zwerge (Schönwerth 2, 290. 315. 324), für welche jedoch auch der Name Fankerln vorkommt (ebd. 304). Der alte Hankerl ist demnach ein Fankerl oder, wie man in den Alpen spricht, ein Fangg oder Fängg, und die Sphinxsage, worauf die Barbarossahaltung des greisen Bergschläfers deutet, erweist sich mit dem Fänggennamen verbunden wie vorhin mit dem der Fenesleute.

Die Form Hankerl läßt sich nicht als Entstellung aus Fankerl betrachten. Da in der Lausitz die Unterirdischen den Namen Heinchen führen (Myth.[4] 710; Haupt, Laus. Sag. 1, 43), so dürfen wir aus Hankerl auf ein älteres heinkel schließen; der Vocal wäre wie in hamm aus hâm, heim (Weinhold, Bair. Gramm. § 7. 39) und in hangert, hengert Heingarten (Schmeller[2] 1, 1132), die Bildung ließe sich der von Enkel und Hünkel vergleichen. Vielleicht ist auch der Heuchelberg, aus dem die spinnenden Erdweiblein stammen (1, 210), eigentlich ein Heinkelberg. In einem Rumpelstilzchenmärchen, das mir vor zwölf Jahren eine Oberpfälzerin erzählt hat, kommt der Reim vor:

Sieden meine Arwes (Erbsen)
Und schnadert mei Kraut,
Und gfreut mi nur das,
Daß die Königin nit woaß,
Daß i Hoanawaschl hoaß.

Dieser Heinenwaschel zeigt, daß die unverkleinerte Form Heine lautet. Ganz ähnlich ist es, wenn in der hessischen Variante bei Vilmar, Idiot. S. 295 der Zwerg den Namen Berlewitchen führt; auch

dies ist nemlich eine alte Bezeichnung für Lure, das später, in Abschnitt 52, besprochene Bilwiß, in einer Variante bei Schambach und Müller S. 300 noch weiter entstellt zu Verlefränzchen. Auf jenem heine beruht auch der Name des Zwergkönigs Heiling (Grimm, Deutsche Sagen 1, 225 Nr. 151, vgl. Nr. 32); das Wort steht für heilling aus heineling, wie zwilling auf zwineling zurückgeht. Ebenso heißt Hans Heiling, der im Reich der Unterirdischen verweilt (Pröhle, Deutsche Sagen S. 213. 322 Nr. 168; vgl. Grimm 1, 425 Nr. 328), nach den Heinen. Ihm vergleicht sich der Loringus, welcher seinem Aufenthalt bei den Luren den Namen verdankt (Germania 9, 265; 31, 422 f.; oben 1, 78); dem Zwerg Heiling aber der Kobold Lüring, der sonst Hinzelmann heißt (Grimm Deutsche Sagen Nr. 75; oben 1, 78). Daß Hinzelmann selber durch seine Etymologie hieher gehöre, wird sich alsbald zeigen.

In Heinenwaschel mag die zweite Namenshälfte auf Waschel = Ohr sich beziehen, wie es einen Wassergeist Schlitzöhrchen gibt (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 63). Ein gespenstisches Schwein wird von einer Stimme aus dem Gundisheere mit dem Namen Hagöhrlein angerufen (Rochholz, Aargausagen 1, 92); das ist dasselbe Wort mit Hageeren, wie im Kanton Zürich ein bösartiges Elsengeschlecht heißt (Vernaleken, Alpens. S. 106 Nr. 91): die Einzahl lautet wohl hagöri, hagêri (wie êris für öris Schweizer Idiot. 1, 418) und gehört zu den mit öri (ebd. 417) zusammengesetzten Wörtern. Das Hagöhrlein trägt also einen Elbennamen, wie der Hund des Wilden Jägers, den sein Herr mit Ahlke, d. i. Elblein anredet, und das =öhrlein stimmt zu =waschel.*)

*) Der Sinn von hagöri wird verständlich durch den Hanswurstnamen legôr, legôri (Schweizer Idiot. 1, 415); das ist einer mit Legohren, nemlich zur Verkleidung angelegten Ohren: der erste Teil des Wortes gehört zu lege in anlege, westerlege. So muß auch hag in hagôr die Bekleidung, Verkleidung bedeuten; hagebart Maske enthält dasselbe hag und scheint einen Bart zur Verkleidung zu bezeichnen wie schembart. Dann aber dürfen wir auch hag in hagazissa Hexe dazu nehmen, dessen zweite Hälfte wohl mit zisemen, zesem (Lexer 3, 1098) zu zeche gehört (über westgerm. tehon s. Kluge in Paul und Braunes Beitr. 9, 158 Anm. 1); ohne Mittelvocal gebildet mit Suffix sjô (Kluge, Stammbildungslehre § 46, vgl. § 215), vor welchem das h der Wurzel schwand (vgl. Paul und Braunes Beitr. 7, 195 f.), könnte zissa eine Veranstalterin ausdrücken, und hagazissa wäre Eine, die einen hag, eine Mummerei anstellt: der Begriff der Zauberin und der Maske begegnen sich auch sonst

Der vorhin erwähnte Hinzelmann ist ein Hauskobold; desgleichen das Heinzelmännchen in Wolfs Hessischen Sagen S. 48 Nr. 75 und die aus Kopischs Gedicht bekannten Heinzelmännchen, in kölnischer Aussprache Heizemänncher (Firmenich 1, 467), nebst dem Bonner Heezemännchen (Alexander Kaufmann, Quellenangaben 1862 S. 33); auch in Luxemburg findet sich ein solches Heinzelmännchen (Gredt S. 50 Nr. 77). Anderwärts aber sind die Heinzelmänner soviel wie Erdwichter; so in der Eifel die Heinzemännchen (Schmitz 2, 17. 19. 21), und wiewohl in einigen der bezüglichen Sagen ein Übergang in Hausgeister wahrzunehmen ist, bezeichnet das Volk doch die Heinzemännchen ausdrücklich als „Erdgeister" (ebd. 19). Im Heinzemannskopf bei Viermünden wohnen die Wichtelmännchen oder nach dortiger Benennung die Heinzemännchen (Lyncker S. 55 Nr. 87); und Vilmar (Idiotikon S. 160) gibt an, im Fuldaischen und in Oberhessen heiße der sonst Wichtelmännchen genannte Erdelb Heinzelmännchen. Nach einer älteren Aufzeichnung berichtet Witzschel (1, 105 Nr. 98) von den Wichtel- oder Heinzelmännerchen, welche im Spatenberge bei Kreuzburg wohnten, aber auch in die Häuser kamen. Diese durchgängige Parallelität von Heinze und Wicht ist nicht zufällig; sie lehrt,

(Myth.[4] 873; Rechtsaltert. 646). In schwäbischen Hexenakten kommen für eine männliche Hexe die Ausdrücke vor: „der Hex" und „der Hengst" (Schmid, Schwäb. Wörterb. 277. 273); dazu halte man, daß in Nürnberg die Spruchsprecher nicht bloß hegel, hegelîn, sondern auch hängelein hießen von den Schildern, mit denen ihre Amtstracht behangen war: hengst wird also einer sein, der sich mit Mummenwerk behängt hat, wie barthengst (auch berting, bertling) ein Name des Laienbruders ist, weil er den Bart hängen läßt, nicht schert, und kappenhengst einen Kuttenträger meint (andere Wörter auf hengst im Deutsch. Wb. 4, 2 Sp. 689, 4 verraten, daß man den Sinn von hengen nachhängen, trachten in den Ausdruck legte). Demnach stammt hegel (gebildet wie drigil und tregil, vgl. Kluge § 18) und die zuvor besprochenen hag- wahrscheinlich von einer nasallosen Nebenform von hangen, hâhen, aus einer Zeit, da dies letztere noch mit kurzem Vocal hahen lautete; zur Bedeutung läßt sich vergleichen nhd. behängen, angels. behôn, ymbhôn tegere, vestire (Ettmüller 449) und ein bairisches Wort für das Geiferläppchen der Kinder, hängelein, gleichlautend mit dem Namen jener Spruchsprecher. Im Mittelhochdeutschen bedeutet hengel das Unterkinn; angels. hagospind ist die Fettwamme unterm Kinn: wieder erweist sich hag als Nebenform von hang. Unser Hagöhrlein wäre sonach ein Wesen mit hängenden oder aber mit angehängten, umgebundenen Ohren: auf den Dämon wäre im letzteren Fall ein Name übertragen, welcher eigentlich der ihn nachahmenden Maske zukäme; der Harlekin oder Legohr trüge keine Schlappohren, wenn nicht seine Vorbilder, die Unholde, derlei Ohren hätten.

daß ein Vollname Heinwicht zu Grunde liegt, dessen erstes Glied in Koseform zu heinzo, heinzilo ward, und auf welchen auch das zuvor besprochene Heine, d. i. heino, zurückgehen muß. Der Berggeist Heinze im Froschmäuseler (Myth.[4] 417) ist demnach kein Heinrich, sondern ein Heinwicht. Möglicher Weise beruht jenes oberpfälzische Heinenwaschel auf Entstellung aus dem nemlichen Wort (vgl. hessisch Wachtelmännchen statt Wichtel).

Es gibt eine merkwürdige Sage, der wir aber hier nicht auf den Grund gehen können, von frevelhaften Hirten, welche eine Puppe zurecht machen und ihr Speise vorsetzen und einstreichen, bis schließlich der Balg lebendig wird und ein Strafgericht ergeht (Alpenburg, Alpensagen S. 283 Nr. 299); sie nennen die Puppe den Almgeist (Zingerle S. 169 Nr. 292) oder das Kasermännlein (Zingerle, Sagen aus Tirol 1850 S. 85; daraus bei Henne-Am Rhyn[2] S. 308 Nr. 470). In einer Variante aus dem Zillertal bekommt sie den Namen Heinzel (Zingerle 1850 S. 85; bei Henne-Am Rhyn[2] 308 Nr. 471, a), in einer schweizerischen Fassung Heinzli (ebd. Nr. 471, b). Auch die Marionette im Puppenspiel heißt Heinzel (Deutsches Wörterb. 4, 2 Sp. 890; Zeitsch. f. deutsches Altert. 15, 248); wenn dafür Hampelmann vorkommt und ebenso der Kobold Hampelmann heißt (Myth.[4] 415. 420), aber auch ein Tölpel als Hampelmann und Hampel bezeichnet wird (Deutsch. Wörterb. 4, 2 Sp. 321. 322), so lehrt die bairische Nebenform Haimpel, daß ein heimblein oder heimlein zu Grunde liegt (über mp statt mb vergleiche man Schmeller, Die Mundarten Baierns § 402), und es kündigt sich neben dem Heinwicht ein Heimwicht an. Sehen wir nun, daß als gleichbedeutend die Form Hanselmann daneben tritt (Myth.[4] 420; Deutsch. Wörterb. 4, 2 Sp. 464), so gibt sich darin ein an den Namen Hans angelehntes heinzel kund. Ebenso ist es, wenn in der vorhin erwähnten Sage die lebendig gewordene Puppe Hansel heißt (Vernaleken, Alpensagen S. 203 Nr. 148). Im Ultental kennt man einen Spukgeist nachthuezel, d. i. Nachtheinzel (Schöpf, Tirolisches Idiotikon S. 236), und bei Ellwangen erzählt man von einem Huonzel ein ähnliches Strafgericht wie vom Heinzel und Heinzli, doch ohne den Frevel mit der Puppe (Meier, Schwäb. Sagen S. 87 Nr. 98); zu diesem Huenzel, Huonzel vgl. oberschwäbisches ua aus ai (Birlinger, Die alemannische Sprache S. 65; dazu Weinhold, Bair. Gr. § 106).

Die Heinzemännchen der Eifel pflegten sich in den Quatember-

tagen zu zeigen und ihre Tänze zu halten (Schmitz 2, 19), und die Kasermännlein, zu denen der Heinzel gehört, werden als schwärmendes Volk geschildert gleich dem Geleite der Perchta (Zingerle S. 65 f. 464). Dies Geleite besteht laut thüringischen Sagen aus Heimchen, und es kann kein Zweifel sein, daß wir hier denselben Namen vor uns haben, den wir bisher betrachteten, nur mit m statt n am Schlusse, wie vorhin beim Hampelmann. In der Grafschaft Mark sagt man von Einem, der recht elend aussieht, er sehe aus, als seien die Elben oder die Haimen an ihm (Woeste, Volksüberlieferungen S. 41 Nr. 6; vgl. Kuhn, Westf. Sag. 2, 19 Nr. 54); in gleichem Sinne sagt man: der sieht aus, als hätte er Heimchen gegessen (Westfäl. Sag. 2, 80 Nr. 242), oder in Hinterpommern: er sieht aus wie ein Hiemk, das ist ein rechtes altes Hiemk (Knoop S. 174 Nr. 175; über den ähnlich lautenden Namen Chimken siehe oben 2, 75). Wir lassen die Frage unerörtert, ob Heimchen als Name der Grillen identisch sei mit unserm Heimchen, indem wir auf Nebelsagen S. 326. 333 verweisen, und heben nur hervor, daß die erwähnten Namensformen auf einem componierten heimwicht beruhen werden wie die andern auf heinwiht. Die Hinnemutter (Nordd. Sag. Nr. 190) wird eine Heinemutter sein mit Verkürzung des ei wie in hillig statt heilig (Weinhold, Mittelhochd. Gramm. § 40. 74): sie gehört zu den Heinchen und Heinzemännerchen wie die Haulemutter zu den Haulemännerchen oder Holden; ob jedoch eine Frau Hinne anzunehmen sei wie Frau Holle, steht dahin (Nordd. Sag. S. 489; Anz. f. deutsches Altertum 12, 240).

Die bisherigen Erörterungen schlossen sich an den Namen Hankerl; ist dies Koseform von Heinwicht, so läßt das parallele Fankerl auf ein feinwicht schließen. In Schlesien und der Lausitz heißen die Erdleutchen Venusmännlein, Venusweiblein, und man spricht von Venussteinen, Venusbergen; das ist gelehrte Anlehnung an die Venus der römischen Mythologie, das Volk sagt Fenesleute, Fenesloch, Feen'sweiblein (Vernaleken, Mythen 228; Peter 2, 6 ff.), Vensmännel, Feensmännel, Feensberg, Feensmännelberg (Haupt 1, 38 f. Nr. 35). Ein solcher Venusberg kommt urkundlich als Fengsberg vor (Haupt 1, 16 Nr. 14 Anm. 6), als Fenigs- oder Feinigsberg (Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 155), und für die Venusleute oder Fähnske-Dinger, wie sie in dem großenteils polnischen Falkenberger Kreise heißen (Philo vom Walde, Schlesien in Sage und Brauch S. 14), finden sich die Ausdrücke Feenixmännlein, Feenix-

weiblein, ihr Aufenthalt sind die Feenixlöcher (ebd. S. 13 ff.); dazu verhalten sich die fenes-Formen wie mhd. fênis zu fênix, fênichs, d. i. Vogel Phönix. Jenen Feinigsberg werden wir als feinwihtesberg deuten dürfen, die Feenixleute als fênwihtesliute; die Verstümmelung ist wie in dem volksmäßigen nix statt nichts aus niowihtes. Das ê vergleicht sich dem in wênig für weinig; da im Mittelhochdeutschen der Zwerg als wêniger man, wênigez mennel bezeichnet wird (Myth.[4] 3, 127), so mag das mitgewirkt haben, feinwiht zu fênwiht zu wandeln. Die Form fengsberg erklärt sich wie weng aus wênig. Bei Ansbach haust ein Berggeist Veni im Venibuck und Veniloch (Panzer 1, 155); das klingt wie weni statt wenig, wie kini statt König, kuninc und mag auf fêninc (vgl. oben den Zwergkönig Heiling, Heinling) zurückweisen. Ein hessisches Finis- oder Venusloch erwähnt Lyncker S. 96 Nr. 152; hier ist das aus ei entstandene ê zu î geworden (vgl. Weinhold, Mhd. Gramm. § 74). Die wendischen Ludki hausen im Binussensberg (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 179 Nr. 70); zu dem anlautenden b vergleiche man bire aus ahd. fîra, bêrma aus firmôn, bile aus vigiliae, benetki neben Venedig (Miklosich, Etym. Wörterb. 9. 12. 13), sowie balda, barva aus Falte, Farbe (ebd. 6. 7).

Die Deutschen im Fersinatale erzählen von den Wildleuten, sie seien vor dem Spotte der Menschen auf den „Fennisberg" geflohen (Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 105). Hier kann man zweifeln, ob das nn für ng stehe (Weinhold, Bair. Gramm. § 170) oder für nd (§ 171), ob der Berg ein Fenges- oder Fendesberg sei. Aus fênwiht ist nemlich noch eine andere Art der Verstümmelung hervorgegangen: fênet, dessen Endsilbe sich erklärt wie das mundartliche nit, net statt nicht (§ 194; Alemann. Gr. § 234). Bei Panzer 1, 72 ist eine Schloßstatt Venetsberg verzeichnet; in Vorarlberg kommt für die schmiedenden Erdleutlein der Name Venediger vor (Vonbun, Sagen S. 15 ff.), besonders häufig aber führen die im Wirbelwind fahrenden Lure diesen Namen, weil hier die Anknüpfung an die ferne Wunderstadt Venedig sich darbot. Drei Bergfrauen bei Mittenwald heißen die Venediger Fräulein (Sepp, Altbairischer Sagenschatz S. 35); ihre Einzelnamen Strutzimutzi, Sträußlifaißli und Steintod erinnern an die bei den Fänggen übliche Namengebung, und es ist wahrscheinlich, daß die beiden vorarlbergischen Bezeichnungen für Erd- und Wildleute, nemlich Venediger und Fänggen, nur verschiedene

Umbildungen von fênet, fênwiht darstellen. Näheres findet sich Nebelsagen S. 342; nur ist dort der Ausgang vom ahd. fendjo genommen, wozu sich halten ließe, was späterhin über den Namen Empusa zu sagen sein wird. Schon Henne-Am Rhyn hat, wie ich nachträglich sehe, Zusammenhang zwischen Venedigern und Fänggen gemutmaßt (Deutsche Volkssage S. 148; 2. Aufl. S. 296). Die Verkürzung des ê in fängg, fengg wäre wie in dem schon angeführten weng und in helge (Weinhold, Alemann. Gramm. § 36). Die graubündisch-tirolischen Fänggen oder Fanggen weisen deutlich nach den Fankerln der Oberpfalz, welche ihrerseits von den Hankerln nicht zu trennen sind, und so schließt sich der Kreis von Namensformen, die sämtlich von heinwiht, heimwiht, feinwiht auszugehen scheinen.

Eine Form mit schließendem m ließe sich allenfalls folgern aus dem oldenburgischen Namen Fehmöhme; so heißt die Königin der Erdmännchen (Strackerjan 1, 401 f.): und eine fêmmuome neben dem fênwiht wäre ganz am Platze. Die Nebenform Fehkmöhme weist aber auf andern Ursprung. Erwägen wir nemlich, daß der friesische Eigenname Fêko, Fekko, Feyke für Fricko aus Friderich steht (Ten Doornkaat-Koolman 1, 433; Stark, Kosenamen S. 185), so ist die Muhme Feh oder Fehk niemand anders als die bekannte Frau Frêe, Frêen, Frêke, Fuik (Pröhle 2, 298 ff.; Nordd. Sagen S. 535); neben dem Geschlechtsnamen Feyken findet sich Feyen (Ten Doornk. 1, 431), das zu jenem sich verhalten mag wie unser fê- zu fêkmöme. Zu vergleichen sind noch die vermummten Feien der Altmark und das fahrende Weib Frau Feye bei Mannhardt 1, 442. 443.

Die Doppelform heim und fên weist auf ursprünglich anlautendes q, das vor hellem Vocal sich unter dem Einfluß des w von wicht in p, f wandelte (vgl. Kluge in Paul und Braune, Beitr. 11, 560 ff.; aber auch 14, 327 ff.). Falls die heimzwerge des Unterinntales (Alpenburg, Mythen S. 89) hieher gehören sollten, wäre eine Umdeutung im Sinne von Heim = Haus anzunehmen; denn ursprünglich muß es sich um dieselbe Wurzel qei (Fick 1, 532; Bezzenbergers Beitr. 6, 236; 10, 298) handeln, aus welcher Osthoff das heim und hîm in den Formen von ôheim deutet (Paul und Braune, Beitr. 13, 450 ff.). Vielleicht war der später beseitigte Wechsel qoi und qei, qî begleitet von einem Unterschied substantivischer und adjektivischer Bedeutung, und das suffixale n von fên, woneben kein m bezeugt ist, mag von jeher bestanden haben (vgl. auch n neben m unter keim in Kluges

Wörterb.). Der Sinn von Ehre, Hochachtung wird in heim, fên liegen; ob aber verehrte Wichter oder verehrende, holde gemeint seien, ist schwer zu sagen: das griechische τιμάω hat beiderlei Bedeutungen. Auch altnord. feima edle Frau könnte dazu gehören (Fick[3] 3, 169; vgl. Schade 177; Ten Doornkaat Koolman 1, 535); es würde mulier verecunda in subjektiver und objektiver Hinsicht ausdrücken.

Das n in mhd. veine neben veie Fee kann auf Einmengung des Namens unsrer fein- oder fênwihter beruhen, und in sofern mag man es gelten lassen, wenn Rochholz veine und Fenesleute zusammenbringt (Drei Gaugöttinnen S. 156). Ebenda stellt er zu veie Fee den schweizerischen Ausdruck Faier für Wildmann, Wichtel; daß das sprachlich nicht angeht, lehrt das Schweizerische Idiotikon 1, 633; mit unsern Fänggen ist es aber gleichfalls schwer zu vermitteln. Ähnlich verhält es sich mit engl. fairy, dessen Ableitung von dem abstracten féerie nicht recht einleuchten will; sollte das Wort ursprünglich fainy geheißen haben (wie billy, browny), so ließe sich denken, durch Vermittlung der unter sich verwandten Wörter fain und fair sei eine Umdeutung erfolgt. Daß es aber nicht müßig sei, einen sprachlichen Zusammenhang zwischen den fairies und den Fenesleuten zu vermuten, zeigt die Einstimmung der Sagen. Zu einem weitverbreiteten Typus gehört die schlesische Erzählung von dem Pflüger, welcher die kochenden Fenesleute belauschte und in den Berg rief: ihr Fenesleute, kocht auch für mich einen Krautplatz mit (Vernaleken, Mythen S. 229; vgl. Philo vom Walde S. 15; Peter 2, 9); im Englischen lautet dieser Spruch: fairy, fairy, bake me a bannock (Norddeutsche Sagen S. 489).

Es wird noch zur Sprache kommen, wie der Name der Seligen Fräulein in Einhellung steht mit dem der Seligen Leute, d. i. des nächtlich umziehenden Geisterheeres. Da der Ausdruck Heimchen das geisterhafte Gefolge der umziehenden Perchta bezeichnet, so ergibt sich die Vermutung, der Name der Seligen und der Heimen (oder Verehrten) sei ursprünglich eine Benennung dieser nächtlichen Elben- und Geisterheere gewesen, vergleichbar den dominae nocturnae und bonnes dames (Myth.[4] 238), und erst später auf Erd- und Hauswichter und Bergfräulein übertragen. Sowohl Venusleute als Salige locken gern Sterbliche in den Berg (oben 1, 30; Mannhardt 1, 101 ff. nebst unserm Abschnitt „Behüte Gott deine schönen Haare"); auf Grund

solcher Sagen von Verlockung in den Fenesberg mag ein fahrender Kleriker den Tannhäuser im Venusberg erfunden haben. Und wie wir sahen, daß der alte Hankerl barbarossamäßig am Steintisch in seinem Berge schlummert, so wiederholt sich auch hier die nemliche Situation: nachdem Tannhäuser zur Frau Venus zurückgekehrt ist, sitzt er im Berge, und sein Bart wächst um den Tisch (Lütolf, Sagen S. 86 f; Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 149), er ist zum „alten Hankerl" geworden, bleibt als „Venusmännlein" im Berg wie Einer, der die rechte Antwort nicht wußte auf die drei sphingischen Fragen der Venusleute (oben 1, 30). In der Schweiz, wo der alte Lorinnenname Frija in der Weiterbildung Freine, Frene lebendig ist, wie später besprochen werden soll, hat sich Frau Venus zur Frau Frene umgebildet; Rochholz ist anderer Ansicht und glaubt, die berühmte Tannhäusersage habe ursprünglich von einer Frau Vrene berichtet, welche später durch die Ritterdichtungen des Mittelalters genötigt worden sei, ihren Platz an Frau Venus abzutreten (Drei Gaugöttinnen S. 153). Mit der Gleichsetzung von Vrene und Venus hat es aber nichts zu schaffen, wenn verhüllende Bezeichnungen wie Venushaus, Venusberg aufkommen (ebd.), dazu genügte vollkommen die Kenntnis der Frau Venus; daß man auch von Vrenenhäusern in gleichem Sinne sprach, erklärt sich aus dem Ausdruck Freihaus für Frauenhaus und Spital (Schweizerisches Idiot. 1, 1257): frein ist schweizerische Nebenform von frei.

Daß die Saligen ausschließlich als weibliche Wesen gedacht sind, während bei den Fänggen die Sage auch Vieles von Männern zu erzählen weiß, ist ein Unterschied, der die Fänggen den Fenesleuten näher stellt. Das Wilde, Sphinxartige zeigt sich bei den Fänggen dqrin, daß sie mitunter den Riesen verwandt erscheinen, doch fehlt auch die zartere Auffassung nicht, sofern sie die Nähe der Menschen suchen und ihnen bei der Feldarbeit helfen (Vonbun, Beitr. S. 51), ganz wie die Seligen und die litauischen Feldgenien tun. Die Schilderung, die von den Rutschifenggen gegeben wird (ebd.), entspricht dem, was man anderwärts über Fenesmännlein und Zwerge erfährt; aus unsrer Erklärung des Namens aber wird verständlich, daß neben ihnen das Zwergvolk der Venediger genannt wird (Vonbun, Sagen S. 15 ff.). Wenn sich diese Venediger auf die sonst den Zigeunern zugeschriebene Kunst verstehen, in Scheunen Feuer anzumachen, ohne daß diese abbrennen (vgl. dazu Schönwerth 3, 160 f. 302; Rochholz

1, 127; Kuhn 1, 113), so gemahnt das an die scheinbaren Feuersbrünste, denen wir hie und da in Ursagen begegnet sind. In meinen Nebelsagen ist gezeigt, wie nahe sich der Name der Venediger und ein althochdeutsches Wort für Fußgänger stehen; zur Erklärung des Fänggennamens reicht dies Wort nicht aus, aber auf die Schilderung der Fänggen mag jener Anklang immerhin eingewirkt haben, denn sie gelten für rüstige Fußgänger und Schnellläufer, die sich die Milz ausschneiden (Vernaleken, Alpensagen S. 207. 209; Vonbun, Beitr. S. 52). In wie weit etwa zum Bilde der Fänggen die Überlieferung einer vorgermanischen Einwohnerschaft Züge beigesteuert haben möge, ist schwer zu sagen; daß die Fänggen gerade in den deutschen Tälern Graubündens vornehmlich zu Hause sind (Vonbun, Beitr. S. 65; Schweizerisches Idiot. 1, 867), spricht nicht sehr für Entlehnung, und schon aus diesem Grunde ist die Herleitung des Fänggennamens aus romanischem Salvang bedenklich; über Anstände sprachlicher Natur, die noch hinzukommen, sei auf Mannhardt 1, 99 verwiesen.

49. Pan und Hermes.

Für die Deutschheit der Fänggenüberlieferung sprechen auch die den einzelnen Fänggen beigelegten Personennamen. Diese finden sich reichlich angewandt in Erzählungen nach dem früher besprochenen Typus (1, 209 ff.), zu welchem auch die antike Sage vom Tode des großen Pan gehört. Bemerkenswert ist besonders eine tirolische Fassung, wornach die Botschaft lautet: Saget der Stutzfärche, die Rohrinde sei gefället und tot (Alpenburg, Mythen S. 68 Nr. 6); denn es kommt darin die vorhin erörterte Anschauung zum Ausdruck, daß das Leben der Waldlorinnen an bestimmte Bäume geknüpft sei (vgl. Mannh. 1, 89). Da Mannhardt gerade zu seinem Abschnitt über die Fanggen reichhaltiges Vergleichungsmaterial für „Pans Tod" zusammengestellt hat (1, 90—93), so benützen auch wir die Gelegenheit, noch einmal darauf einzugehen und eine Abart zu besprechen, die an der früheren Stelle nicht gut unterzubringen war. 1, 340 haben wir Sagen kennen gelernt von Zwergen, denen die Nebelkappen abgestreift werden, als sie eben daran sind, im Erbsenfeld oder am Backtrog ihre Diebereien zu üben; sie lösen sich, indem sie das Mittel

verraten, wie man sich ihrer Plünderungen erwehren könne, nemlich Kümmel ins Brot zu backen. Dazu halte man folgende Erzählung: Ein Bauer fährt am Kukuksberge bei Westerhausen vorüber, da hört er eine Stimme: laß Wagen und Pferde stehen und lauf geschwind nach Haus und sage Kilian, er solle herkommen, sein Kind sei tot. Das tut der Bauer, und wie er zu Hause die Botschaft ausrichtet, da wirft's mit einem Male den Brotteig aus der Luft herunter und sagt, sie sollten künftig, wenn sie den Teig über Nacht stehen ließen, drei Kreuze darauf machen, dann könnten ihn die Zwerge nicht fortholen. Darum macht man noch bis heute drei Kreuze aufs Brot (Nordd. Sag. S. 163 Nr. 189, 2). Der dem Dieb aus den Händen fallende Brotteig, der bei Nennung des Zwergennamens plötzlich sichtbar wird, verrät die Anwesenheit des Unterirdischen; nach einer schleswigschen Variante (Müllenhoff S. 291 Nr. 399) wird der Dieb selber sichtbar, als der Bauer seine Botschaft ausrichtet.

In die Traumsituation zurückübersetzt heißt das, der Alp müsse bei Nennung seines Namens seine wahre Gestalt annehmen — ganz das Nemliche, was uns der böhmische Glaube vom Fang des Alps lehrt: die Mora verwandelt sich gewöhnlich in eine große schwarze Fliege mit einem roten Strich um den Hals; spricht man die Fliege mit dem Namen der Person an, die man im Verdacht hat, die Mora zu sein, so steht sie in ihrer ursprünglichen Gestalt da und kann nicht mehr schaden (Grohmann, Aberglauben S. 26 Nr. 126). Auch am Elm weiß man, daß, wer vom Mahrten gedrückt wird, nur den Namen der Person auszusprechen braucht, die er im Verdacht hat; war es getroffen, so steht sie leibhaftig vor ihm (Nordd. Sag. S. 420 Nr. 196). Also die Nennung seines Namens hat auf den Alp dieselbe Wirkung, wie wenn man ihm das Hütlein wegnimmt, er muß sich zeigen. Nun ist verständlich, wie in der Sage vom Kukuksberg der Schluß angefügt werden konnte, der Zwerg habe verraten, wie man sich der diebischen Gäste entledigen könne: dieser Zug stammt aus der andern Sagenform, wornach der Zwerg durch Preisgebung des Geheimnisses sein Hütlein auslöst, und ist in den Typus mit der Namensnennung unorganisch eingefügt. Sofern übrigens diesem letzteren Typus der Zug nicht fremd ist, daß die durch den Anruf vertriebenen Lure ein Lurod zurücklassen (oben 1, 211), läßt sich der Einmischung des fremden Bestandteiles doch noch zur Not ein Sinn abgewinnen: das Recept zur Fernhaltung der Diebe ist an die Stelle

des zurückgelassenen Lurods getreten; nur bleibt auch dann zu bedenken, daß ein Abschiedsgeschenk bloß zu der Auffassung sich schickt, wornach die Lure als willkommene Gäste im Hause walten, nicht zu der andern von ihrer Dieberei. Ähnliche Sagen verzeichnet Mannhardt (1, 92).

Der Besprechung wert ist noch eine schleswigsche Erzählung. Bekannt ist der Satz, daß man sich durch ein Messer vor der Brust wider den Alp schütze; doch sei es ein gefährliches Mittel, da mitunter der Alp die Waffe umkehre und dem Schläfer in die Brust drücke. Er bildet den Grundgedanken der Sage von den Kirchfahrtern (1, 162): Einer wirft sein Messer in den Wirbelwind, der Zauberer aber, der darin saß, bietet ihm ein tödliches Geschenk. Desgleichen erschließt er das Verständnis folgender Erzählung: Ein Mann sieht in der Nacht Zwerge tanzen und wirft sein Messer unter sie, wovon einer zu Tode getroffen niedersinkt. Eine Stimme ruft: so grüße Find, die kleine Kind sei tot. Zu Hause erzählte er die Begebenheit; da ergriff sein Knecht ein Tischmesser, stieß es dem Bauern in die Brust und verschwand vor den Augen der Leute. Nun wußte man, daß er der Find gewesen, der unter angenommenem Namen auf dem Hofe gedient habe, und wahrscheinlich der Mann oder Bräutigam der ermordeten Kind sei (Müllenhoff S. 292 Nr. 401). Auf sinnreiche Weise sind hier zwei mythische Motive verbunden. Das unter die Zwerge geworfene Messer tötet zwar den Alp, wird aber auch gegen den gezückt, der es warf, nur nicht unmittelbar, sondern dadurch, daß die Formel vom Tode des Pan eingemischt ist: der durch den Anruf verscheuchte Alp wird zum Rächer des vom Messer verwundeten. Ob der Name Find etwas mit dem der Fänggen, wie er vorhin gedeutet ward, zu schaffen habe, lassen wir dahin gestellt. Aber ähnliche Sagen, die auch von den Fanggen erzählt werden, gaben uns das Recht, hier noch einmal auf den Typus von der Todesbotschaft zurückzukommen. Da dieser in der griechischen Überlieferung mit dem Namen des Pan verknüpft ist, sei es gestattet, hier Einiges über Pan einzuschalten. Mannhardts Nachweis (2, 127 ff. 200), daß Pan und die Pane identisch mit unsern Wildleuten seien, setzen wir als bekannt voraus. Seine Deutung des Namens aber scheint uns nicht haltbar, weil darin die Gesetze griechischer Namenbildung, welchen auch die Götternamen unterliegen, außer Acht gelassen sind.

Das Wort Pan muß eine Koseform sein und steht wohl für *Πάων* mit dorischem *ā* wie *Ποτιδὰν* für *Ποτιδάων*. Der Vollname hat

deshalb zum ersten Bestandteil *πα-* (vgl. *τλα-* in *Τλαπόλεμος* Fick S. 213), das offenbar zu *πάομαι* gehört, es kann also nicht der Begriff des Weidens darin liegen, sondern nur der des Besitzens, Gebietens, wie ihn *πων, ντος* als zweiter Namensteil zeigt (*Εὐρυπῶν, Εὐρυπωντίδαι, Ναυπῶν,* Fick S. 133). Da nun nach Macrobius die Arkader ihren Landesgott Pan *τὸν τῆς ὕλης κύριον* nannten (Mannhardt 2, 129 Anm. 2), *κύριος* aber etymologisch mit jenem *πα* zusammengehört (Brugmann, Grundriß 2, 348), so wird der Vollname *Πάϋλος*, d. i. Waldherr, Silvanus, gewesen sein, was selber schon wie ein Kosewort klang (vgl. *Φαῦλος, Φάϋλλος* neben *Φάων*): an einen Herrn und König des Waldes gemahnt auch der Ausdruck *ὁ μέγας Πάν*, den Mannhardt 2, 134 richtig mit *μέγας βασιλεὺς* zusammenstellt.

Namen auf *αων* gehören nur der ganz alten Sprache an (Fick S. XL), und *Πάων* muß längst geprägt gewesen sein, eh von der ithakesischen Penelope eine Kunde nach Arkadien drang. Die Angabe der Alten, Penelope sei Pans Mutter gewesen, muß demnach unecht sein, wie denn schon Meineke sie aus einer bloßen Spielerei mit der Klangähnlichkeit der Namen erklärt (Mannhardt 2, 128 Anm. 4). Preller hat sie zu retten gesucht (1^2, 586), indem er den Namen Penelope nicht auf die Königin von Ithaka, sondern auf eine arkadische Nymphe bezog; er bedeute nemlich zunächst nur eine Spinnerin. Die Vorstellung des Webens wenigstens ist in der ersten Hälfte des Namens ausgedrückt, die zu *πήνω, πηνίζω* gehört (eig. *πάννω*, vgl. *πήνη, πῆνος*, Gust. Meyer, Griech. Gr. § 62. 293). Die zweite aber scheint auf *λοπὸς* Schale, Schuppe zu beruhen; wie mittelhochd. bast, strô, spriu, nuzschale (Grimm, Gr. 3, 729 f.), franz. festu, ail pelé (750), griech. *γρῦ* (747), das vielleicht zusammen mit *κὰρ* Ilias 9, 378 aus der Wurzel sker stammt und Nagelschnitzel bedeutet (oben 2, 53), endlich lat. hilum (748) bildliche Ausdrücke für „Nichts" sind, so wird auch der zweite Teil von *Πηνελόπη* das Eitle, Nichtige, Ergebnislose meinen und das Ganze Eine bezeichnen, die so gut wie Nichts webt, weil sie nemlich bei Nacht die Arbeit des Tages wieder zerstört. Sonst scheint *πήνω* in Namen synonym mit *μήδομαι* (vgl. *μήδεα ὑφαίνειν*) gebraucht worden zu sein: *Πηνέλεως* könnte den Sinn von *Λαομήδης* haben und der Flußgott *Πηνειὸς* (Fick S. XXXVII) ein *πηνέγαιος*, d. i. *γαιήοχος* sein. So hatte der Name der Nichtsweberin zugleich königlichen Klang; er ist augenschein-

lich nur für die Frau des Odysseus erfunden und kann kein Nymphenname gewesen sein, mit dem des Pan hat ihn bloß tändelndes Etymologisieren zusammengebracht.

Die bestimmte Angabe der Alten, Ephialtes und Pan seien einerlei (Preller[2] 1, 587 Anm. 4; Mannhardt 2, 132 Anm. 4), gehört zum Wertvollsten, was jemals an Volksglauben aufgezeichnet worden ist, denn sie bestätigt mit nackten Worten, was wir durch beständiges Vergleichen erst erhärten mußten, daß Mittagsgeister Alpwesen sind. Pan nemlich ist ein Mittagsgeist, das erhellt aus der bekannten Vorstellung, wornach es gefährlich ist, um Mittag des Gottes Zorn zu erregen, und Mannhardt (2, 135) hat ihn mit Recht der tschechischen Polednice nebst dem männlichen Polednicek und der deutschen Enongermoer (wie es scheint, in Westfalen zu Hause, vgl. ebd. 353) zur Seite gestellt. Da der nordeuropäische Volksglaube die Lure um die Mittagszeit mit lauernder Wachsamkeit durch Feld und Wald streifen läßt, während nach Theokrit zu dieser Stunde Pan sein Schläfchen macht, worin man ihn nicht stören darf, so ist entweder dieser Schlaf eine willkürliche Zutat des Idyllendichters, oder die griechische Überlieferung hat, da sie den Els zu einem höheren, göttermäßigen Rang erhob, jenes Motiv eingeführt, um ihn von Wesen wie Sphinx und Empusa, die den Menschen nachstellen, zu unterscheiden; das Wesentliche, daß der Mittagsalp den Sterblichen gefährlich ist, blieb dabei erhalten. Diese Vorstellung eines Alps, die für uns so verständlich, ja unentbehrlich ist, muß Mannhardt auf höchst gezwungene Weise an das, was ihm Pans Wesen ausmacht, erst heranbringen. Ihm ist Pan zunächst und eigentlich Waldgeist oder Baumgott (2, 129), der sich unter Anderem im Windesweben kundgibt: deshalb spielt er die Syrinx und buhlt er mit den Baumnymphen, und hieraus wiederum wird verständlich, warum er überhaupt als lüstern, geil, befruchtend geschildert ward und der Ausdruck *πανεύειν γυναῖκας* für beiwohnen entstand (2, 131). Oder mit einem andern Anlauf: die Mahrte ist der Menschen, Tiere, Bäume, Steine reitende oder drückende Windgeist, und dieser Menschen und Bäume reitende Windgeist vermittelt den um die Dryaden buhlenden Pan mit dem Ephialtes (2, 178). So ist das Accessorische, Baumgeist, Windgeist, zur Hauptsache gemacht, und wenn der Wind nicht um die Bäume buhlte, gäbe es keinen Übergang vom Baumgeist Pan zum Ephialtes.

Daß Lure die Gabe der Weißagung haben, hängt, wie nachher

zu zeigen sein wird, mit ihrer Alpnatur zusammen, wäre jedoch auch schon aus ihrem übermenschlichen Wesen überhaupt zu begreifen. Als Wetterprophet wird ein wilder Mann geschildert, und auf dieser Vorstellung beruhen gewisse Fänggensagen (Mannhardt 1, 98 Anm. 1). Wetterkundig sind auch die Schneefräulein des hintersten Stubeitales, welche den Saligen entsprechen; sie mochten die Hirten gerne leiden und brachten reichlich Segen auf die Alpen, gaben ihnen auch Winke zum früheren Abfahren, wenn große Schneewetter einzufallen drohten (1, 100; Alpenburg, Alpensagen S. 282 Nr. 298). In Navis erschien immer zur Zeit der Aussaat ein wildes Männlein, und die Bauern konnten darauf rechnen, daß sie, sobald es sich zeigte, aussäen und eine gute Ernte hoffen durften. Auf den Volderberg kam alle Frühjahr ein Mannl, gab den Bauern manchen guten Rat und bestimmte genau die Tage, an denen sie diese oder jene Arbeit bestellen sollten. So lange der Bauer dem Winke des Wilden Männleins folgt, erfreut er sich jedesmal einer reichen Ernte. Sät oder schneidet er aber einmal auf eigne Faust, so kommt hinterher noch ein Unwetter, das die ganze Ernte vernichtet (Mannhardt 1, 111 f.; vgl. Peter 2, 5 f. und oben 1, 187 die Sage aus dem Wallis). Eine ganz ähnliche Geschichte findet sich unter den Sagen von Pan, die Kerambossage, welche Antoninus Liberalis und Ovid den Heteroiumena des Nikandros entlehnt haben. Kerambos, ein Sohn von Poseidons Sohne Euseiros und der Bergnymphe Eidothea, weidete am Othrys seine zahlreiche Herde, ein Liebling der Nymphen, die sich an seinem Gesang und Lyraspiel ergetzten und nach seinen Weisen tanzten. Auch Pan liebte ihn und warnte ihn einst, als schwere Kälte bevorstand, die Herde länger im Gebirge zu lassen. Aber Kerambos, prahlerisch von Kindheit an, schlug die Warnung in den Wind; als die geweißagte Kälte eintrat, erlagen ihr seine Herden, und ihn selbst verwandelten die Nymphen, die er durch ehrenrührige Reden beleidigt hatte, in einen Hornschröter (*κέραμβος*), dessen Hörner leierförmig am Kopfe stehen.

Bei Antoninus Liberalis lautet der Name nicht Kerambos, sondern Terambos; und die Angabe, er sei prahlerisch von Jugend an gewesen, könnte darauf deuten, daß man an *τερατεύομαι* prahlen, aufschneiden dachte. Aber die ovidische Lesart verdient den Vorzug: die Verwandlung in den *κέραμβος* Hornschröter soll den Namen *Κέραμβος* erklären, und die Motivierung dieses Teils der Sage weiß

von schmählicher Verleumdung zu berichten, ist also wohl durch den Anklang an *κέραφος, σκέραφος* Schmähung, Verleumdung eingegeben; auch ist Kerambos ein wirklich vorkommender Name. Die Verwandlung geht von den Nymphen aus, und sie sind die geschmähten; der auf sie bezügliche Teil der Sage ist augenscheinlich eine jüngere Fortspinnung, und den alten Kern bildet nur die Partie, worin Pan auftritt, für sie allein lassen sich nordeuropäische Parallelen beibringen. Die Verknüpfung beider Stücke geschah mit Benützung eines echt sagenmäßigen Elementes: die Leier, welche nachher der Verwandelte als Gehörn trägt, gab man dem Hirten in die Hand als Saitenspiel, wornach die Nymphen tanzten, wie heute noch die Neraiden sich gern zu musizierenden Hirten gesellen (Bernh. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 111).

Gerade aber weil sich die erklärende Sage als eine jüngere Zubildung ablösen läßt, muß der Name Kerambos schon der alten Pangeschichte angehören, und es fragt sich, was er bedeute. Mit denen auf *αμβος, αμβης* (Fick, Personennam. S. 101) gehört er wohl nicht zusammen, da die Beziehung auf *κέραμβος* näher liegt. Es begegnen davon die Formen *κέραμβος, κεράμβυξ, καράμβιος, κάραβος*, sie alle scheinen auf einem *κρμβο-* Horn, ſſk. çṛṅga zu beruhen und stehen wohl für *καραμβοφόρος*, das *ε* in *κέραμβος, κεράμβυξ* rührt davon her, daß man *κέρας* Horn einmischte; *κορύπτω* und *κυρηβάζω* „mit den Hörnern stoßen" stehen für *κρμπτω, κρμβάζω*, das gleichbedeutende *κυρίσσω* weist vielleicht auf *κργκ*. Mit dem Sanskritwort hat Fröhde (Bezzenbergers Beitr. 10, 300) außer *κορύπτω* noch *κόρυμβος* „Spitze, Gipfel, das Äußerste überhaupt" zusammengestellt. Die am ältesten bezeugte, schon in der Ilias vorkommende Bedeutung ist übrigens Schiffshinterteil, eigentlich Horn, wie schweizerisch Gransen eigentlich Schnabel; das schweizerische Wort wird auch durch navicula übersetzt, und so mag *κάραβος* eine Art Schiff, *καράβιον* Schifflein durch ähnliche Übertragung aus unsrem *κρμβο-* zu deuten sein. Im *κόρυμβος* hat der Steuermann, *κυβερνήτης*, äolisch *κυμερνήτης* seinen Platz, während der Untersteuermann, *πρωράτης*, vorn in der *πρῶρα* steht: es ist wohl durch Dissimilation das *ρ* aus *κρμβ* weggefallen wegen des nachfolgenden *ρ*; ein *ἐρνη*, gebildet wie *φερνή*, könnte Ruder oder Ruderbank bedeutet haben.

Das indische Wort hat auch die Bedeutung Bergspitze, wie wir in demselben Sinne Horn sagen, die Griechen *κέρας*. Pan führt den

Beinamen κεροβάτης, κεραβάτης, und Suidas stellt eine ganze Reihe von Erklärungen zur Wahl, darunter auch die, daß er über die Berghörner laufe; da jedoch Pan auch αἰγιβάτης heißt, so liegt es nahe, jene Wörter als κερϝο-, κεραοβάτης zu fassen. Übrigens ist nicht sicher, ob wir es nicht mit einer lediglich aristophanischen Wortbildung zu tun haben. Das wenigstens kann sie anschaulich machen, daß Pans Schützling und Pan selber im Namen ähnlich sind. Bezeichnet aber κέραμβος den Schröter als einen gehörnten, so mag es im Sinne von κεραὸς überhaupt genommen werden dürfen, und Kerambos steht wohl für Κεραμβοπῶν Viehbesitzer.

Ist nun die Geschichte von Pan und Kerambos eine echte, alte Pansage und nicht etwa der Name irgend eines thessalischen Mittagsgeistes durch den des Pan verdrängt, so müssen wir annehmen, dieser Teil der Überlieferung sei fälschlich auf den Othrys verlegt und seine eigentliche Heimat vielmehr die des Pan, nemlich Arkadien gewesen.

Mythisch ist an dieser Erzählung nur das Eine, daß Pan Wetter prophezeit, und hiebei müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Dieselben Wesen, welche den Menschen durch ihr sphingisches Examen über den Feldbau quälen, pflegen sich auch als Lehrer zu ihnen zu gesellen und unterrichten sie in den nemlichen Gegenständen, von denen sonst die Prüfung handelt. In Litauen findet sich ausdrücklich die Angabe, daß die Belehrung auch wohl im Traum erfolge (1, 74). Über den mythologischen Ort des Motivs kann sonach kein Zweifel sein, und es scheint das Einfachste, in ihm eine freundlichere Auffassung des peinlichen Verhörs, eine sagenhafte Umbildung des mythischen Sphinxthemas zu sehen. Fragen wir aber unsre eigene Traumerfahrung, so weiß Jeder, daß ihm der Traum wunderschöne Lösungen von Problemen verschiedenster Art bringt, die nur freilich beim Lichte des Tages besehen eine recht kümmerliche Weisheit vorstellen, wenn sie überhaupt vom Gedächtnis ins Wachen hinüber getragen werden; daß wir sie am Morgen vergessen haben, bildet sogar die Regel, und geblieben ist nur der Eindruck einer herrlichen, zu unserm Ärger wieder ausgelöschten Kunde. Es wäre zu verwundern, wenn sich die Mythenbildung dieses Zuges nicht bemächtigt hätte; die Umwandlung des Fragegeistes in einen Lehrmeister würde sich auf diese Weise mythisch begreifen lassen. Es gibt aber Erzählungen, worin geradezu jener charakteristische Umstand, daß wir das Gelernte am Morgen nicht mehr wissen, zu bedeutsamem Ausdruck kommt.

In den Höhlen des riesigen Sassalbo hausten ehedem Salvanghi, welche oft ins Tal herabstiegen, aber nur des Nachts,. eine ausgerissene Tanne als Gehstab in der Hand. Eines Tages kam ein solcher Wilder nach der Alpe Sassiglione herab und betrat die Sennhütte, wo eben die Sennen am Käsen waren. Die Macht und Stärke eines Wilden kennend machten die Sennen keinen Versuch, zu entrinnen, zumal da jener sich ganz freundlich benahm. Mut fassend vollendeten sie ihr Geschäft, und nachdem der Käse aus dem Kessel gehoben war, zeigte er ihnen, wie man aus der Schotte (den Molken) Wachs bereiten könne. Aber der Schrecken vor seiner Erscheinung hatte ihnen zu stark zugesetzt, das Geheimnis entfiel ihnen, und nie mehr konnten sie sich darauf besinnen (Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden 3, 71). Anders ausgedrückt ist das Vergessen in folgender Sage, welche unter Einmischung eines bekannten mythischen Motivs die Sache so darstellt, daß die Mitteilung des Geheimnisses noch im letzten Augenblick verscherzt worden sei. Ein wildes Fänkenmannli, das von einem Sennen manche Wohltat empfangen hatte, wollte sich ihm erkenntlich zeigen, käsete statt seiner und hieß ihn zuschauen, aber ja kein Wort sprechen. Das Männlein machte Alles nach dem Herkommen, dann aber stellte es den Kessel mit der Schotte wieder ans Feuer. Darüber lachte der Senn hell auf und verspottete das Männlein, daß es aus der Schotte noch einmal käsen wolle. Das Fänklein legte die Kelle weg, verschwand mit den Worten: wenn d' nüt weißt, so seist . . ., und ließ sich nie mehr blicken. Der vorlaute Senn war um die Gelegenheit gekommen, Gold machen zu lernen (Vonbun, Beitr. S. 54).

Nach diesem Schema werden aber auch wirkliche Erfindungen auf die Belehrung der Lure zurückgeführt. Im Maiensäß von Schuders lebte ein Fänggenmannli, das käsete einst an des Sennen Statt, der ein Geschäft im Tale hatte. Bei seiner Rückkehr fand er zu seinem Erstaunen den Käs süßschmeckend, da man doch vordem nur sauren kannte, und drang in den Fänggen, ihm die Kunst mitzuteilen. Der aber weigerte sich beharrlich. Eines Tages sprach der Senn: jetzt kann ich auch süß käsen. Da ereiferte sich der Kleine: dann hast du auch Magen gehabt! Nun wußte der Andre, worauf es ankam, versuchte es mit dem „Gizimagen", und seither weiß man auch süßen Käse zu bereiten (Jecklin 1, 21 f.). Auf ähnliche Weise lernten die Menschen auch Teuchel bohren oder beim Holzfällen sich vor Schaden wahren (3, 64; vgl.

Vonbun, Beitr. S. 56). Auch das bekannte Motiv, daß der gefangene Alp sich loskauft, fand Verwendung: man erzählte, wie der Lur gefangen worden sei, damit er sich durch eine nützliche Lehre löse. In der Pestzeit goß ein Bauer Wein in die Höhlung eines Steines, den ein wildes Männlein aufzusuchen pflegte; jenes betrank sich darin und ward immer lustiger. Da trat der Bauer aus seinem Versteck hervor und fragte, was gut sei wider die Pest. Ich weiß es wohl, sprach das Männlein: Eberwurz und Bibernell; aber das sage ich dir noch lange nicht! (Vernaleken, Alpensagen S. 214; Vonbun, Beitr. S. 55 f.). Daß im Weine Wahrheit ist, hat offenbar den Anlaß gegeben, diese eigentümliche Fangmethode in der Sage anzubringen, über welche 2, 110 eine kurze Andeutung zu finden ist.

Als Fang nemlich ist die Scene aufgefaßt, wenn es heißt, der Wilde sei in seiner Trunkenheit eingeschlafen und mit Stricken gebunden worden; als Lösegeld soll er einen guten Rat sagen, aber nachdem er losgebunden ist, spricht er schelmisch: ist's Wetter gut, so nimm den Tschopen mit, ist's aber schlecht, kannst tun wie d'witt (Vonbun, Beitr. S. 47 f.; vgl. den mutwilligen Rat ebd. S. 57). Und keineswegs immer ist die Erzählung auf den lurischen Rat zugespitzt (Mannh. 1, 96 ff.). Die Sage vom berauschten Lur ist schon aus dem Altertum bezeugt; sie gieng von Picus und Faunus, von Silen, von Satyrn (Mannhardt 2, 117. 137. 141). Auch in der Salomolegende und bei Merlin werden wir ihr wieder begegnen. In die Naturgeschichte scheint sie eingedrungen, wenn Aristoteles (hist. anim. 8, 4; Beckers Ausg. 594 a 9—12) berichtet, man stelle ins Gebüsch Näpfchen mit Wein, woran sich die Schlangen so berauschten, daß man sie fangen könne. Lenz in seiner Zoologie der Alten S. 435 setzt hiezu ein Fragezeichen, wie er auch S. 450 die Angabe, daß Schlangen Milch tränken, bestreitet. Wenn wir Recht haben mit der Vermutung, daß der Lur den Wein für Blut halte, so beruhen jene naturgeschichtlichen Fabeln auf der Vorstellung vom schlangengestaltigen Alp, der den Schläfern Blut und Milch aussaugt; und der Drache im Märchen von der schönen Kunigunde (Grimm, Anm. zu Nr. 71), der mit Wein gefangen wird wie sonst die Wildleute, ist eine solche Lauringsschlange. Den mythischen Parallelismus aber von Blut und Wein drückt aufs schönste aus die Sage von der Viper zu Vouvry. Diese Schlange pflegte bei Nacht die Schläfer zu umringeln und ihnen in den Mund zu bringen, und ebenso wie sie an Menschen ihren Vampyr-

durst stillte, so schlürfte sie den Wein aus den Fässern. Gefangen ward sie, indem man sie auf spitzen Nägeln an einem Faß sich spießen ließ (Reithardt, Geschichten und Sagen aus der Schweiz S. 497). Die Alpschlange, die den Schläfern in den Mund kriecht und durch die aufrechtstehende Waffe verletzt wird, ist ganz unverkennbar.

In einer der mitgeteilten Varianten bezieht sich der Rat des gefangenen Lurs auf die Witterung; das liegt nahe genug, da ja der Lur im Winde zu fahren pflegt. So gibt es denn Sagen von Wilden Männlein, die Sturm und Unwetter als nächst bevorstehend ankündigen, wiewohl doch der Himmel blau und wolkenlos ist (Vonbun, Beitr. S. 54 f.; Jecklin 3, 69), und an der letzteren Stelle erklärt eines: wenn ich unter ein Dach trete, regnet es. So sehr also ist der Lur als Wettergeist gedacht, daß er nur sich zu benehmen braucht wie man bei Regenwetter pflegt, nemlich unterzustehen, und sofort ist das Regenwetter da. Sagen, wie die von Kerambos sind also durchaus den Wesen aus der panischen Sippe gemäß, so gut wie die vom berauschten Lur; und daß dieser letztere Typus nicht auch unter Pans Namen überliefert ist, wird bloßer Zufall sein. Das Gesamtbild des Pan steht dem unsrer nordeuropäischen Waldlure und Flurelfe noch so nahe, und Züge einer höheren Auffassung stören diese Ähnlichkeit so wenig, daß es überaus wertvoll wird als Übergang zu einer wirklichen Göttergestalt: Hermes als Vater des Pan muß diesem innerlich aufs nächste verwandt sein. Pán, der erst um die Zeit der Perserkriege die arkadische Heimat verlassend weit später als sein vielgewandter Vater allgemeine Anerkennung in Griechenland fand, ist ein Freund der Nymphen wie Hermes und wird gemeinsam mit beiden angerufen (Preller^2 1, 309 Anm. 2), er ist *νόμιος* wie er, *ἐνόδιος* und *πομπαῖος* wie er; der Sohn wie der Vater gelten für Erfinder der Syrinx (323 f.; 583), und wenn Hermes aus der Schildkröte die Lyra schuf und mit dem Schalentier abgebildet zu werden pflegte (299. 323), so sind auch dem Pan die Schildkröten heilig (584). Ob das ewige Feuer, das dem Pan unterhalten ward (583), mit der Erfindung des Feuers durch Hermes zusammenhänge, bleibe dahingestellt. Sein Name Hermopan (587 Anm. 1) bezeichnet vielleicht den Punkt, wo der Vater vom Sohne sich schied. Geschichtlich nemlich könnte das Verhältnis dies sein, daß der Vater vom Sohne stammt, daß Hermes nur eine besondere Auffassung des Pan-Ephialtes wäre, oder wenigstens daß beide von Anfang an in der gemeinsamen Alpvor-

stellung sich berührten: ist Pan der Mittagsgeist, der Tagalp, so mag Hermes der Nachtalp sein, auf jeden Fall aber ein Alp. Diese Vermutung prüfen wir zunächst an den Beiwörtern, die ihm Homer gibt.

Doch sie betaute mit Schlaf der bestellende Argoswürger, übersetzt Voß Il. 24, 445 die Stelle wo Hermes als *διάκτορος ἀργειφόντης* die griechischen Wächter in Schlaf senkt; und Od. 7, 137 bringen die Phaiaken, des Schlafs und der Ruhe gedenkend, dem spähenden Argoswürger das Trankopfer dar, das in späterer Zeit geradezu Hermes genannt ward (Roscher, Hermes der Windgott S. 70). Beidemal tritt Hermes unter dem Beiwort *ἀργειφόντης* auf, das unmöglich Argostöter heißen kann, weil dabei die Silbe *ει* unerklärlich bliebe. Von *ἄλγος* Schmerz sind *ἀργαλέος, κεφαλαργία* geleitet mit Dissimilation statt *ἀλγαλέος, κεφαλαλγία*, aber dies *ρ* statt *λ* zeigt sich auch in Wörtern, worin es lautgeschichtlich nicht zu rechtfertigen ist; zwar *γλωτταργία* könnte noch auf Dissimilation beruhen, aber *ποδαργία, στόμαργος* ꝛc. sind bloße Analogiebildungen. Und so auch *ἀργειφόντης* statt *ἀλγειφόντης*, das unter Anschluß an *ἀλγεινὸς* und an *ὀρει-* neben *ὀρεσ-* hervorgieng aus einem *ἀλγεσφόντης* (vgl. *τελεσφόρος, σακεσπάλος*). Der Schlaf stillt Schmerz und Kummer, man könnte ihn *ὀδυνήφατος* nennen, und dies *φατος* kommt etymologisch überein mit *φοντης*. In der ganzen Strecke des Iliasgesanges, zu welcher die Einschläferung der Wächter gehört, ist Hermes beständig *διάκτορος ἀργειφόντης* genannt, und es wird hervorgehoben, daß er seinen Schlummerstab bei sich habe (24, 339 ff.); an den beiden Stellen 24, 153. 182 ist er nur *ἀργειφόντης* genannt, als seine Aufgabe aber bezeichnet, Priamos vor Sorge zu bewahren, der Schmerztöter wird zum Gramstiller. Dagegen, wo der Vorschlag auftaucht, durch ihn die Leiche des Hektor stehlen zu lassen, heißt er *ἐύσκοπος ἀργειφόντης*; darüber weiter unten. Vermutlich als Stabträger kommt der *διάκτορος ἀργειφόντης* 2, 103 zu dem Amte, dem Pelops den Königsstab zu überreichen. Ohne Verständnis dagegen ist die Formel angewandt in der Götterschlacht (21, 496), sowie in der Feldherrnliste 16, 181 *κρατὺς ἀργειφόντης* (vgl. über diese Liste H. E. Meyer, Achilleis S. 99 f.). In der Odyssee heißt Hermes *διάκτορος ἀργειφόντης*, als er für den *ταλασίφρων Ὀδυσσεὺς* tröstliche Botschaft des Zeus an Kalypso bestellt (1, 84. 38; 5, 43), und wiederum ist er mit dem Schlummerstabe ausgerüstet: es scheint eine ältere Vorstellung durchzuschimmern, wornach der Schlafgott als Träumespender zum Götter-

boten ward. Als Hermes dem Odysseus wider den Zauberstab der Kirke ein *φάρμακον* reicht, heißt er *ἀργειφόντης* (10, 302), *Ἑρμείας χρυσόρραπις* (276), *χρυσόρραπις ἀργειφόντης* (331): die Bezeichnung *ἀργειφόντης* hängt wiederum mit dem Stab zusammen, der aber hier zum Abzeichen der Zaubermacht geworden ist; die Scene hat auffallende Ähnlichkeit mit der Bezwingung der Waldhexe im Zweibrüdermärchen, und wie wir wissen, daß deren versteinernde Rute aus dem fesselnden Lauringshaar weitergebildet ist (1, 229 ff.), so mag auch für den Stab des Hermes, womit die Menschen eingeschläfert und wieder erweckt werden, jenes alte Lurod als Urgestalt vorausgesetzt werden. In der Demodokoseinlage der Odyssee (worüber Fick, Odyssee S. 315 f. zu vgl.), tritt Hermes ganz gelegentlich auf, doch mit der altepischen Bezeichnung (8, 338). Auch das jüngste Einschiebsel des Gedichtes (vgl. Fick 291. 318) nennt ihn *διάκτορος ἀργειφόντης* (24, 99) und gibt ihm (2 ff.) den Schlummerstab in die Hand, aber dieser Stab hat nun die Eigenschaft, die Seelen, die der Gott zur Unterwelt führen soll, ihm nachzuziehen, gleicht also dem Lurod in dem 1, 175 ff. besprochenen Märchen „Schwan, kleb an", und es ist wohl nicht zufällig, daß wir damit auf das nemliche Märchen geführt werden, das mit der eben erwähnten Demodokosepisode Verwandtschaft zeigt.

Durch den Stab ist Hermes als Alp charakterisiert; wenn vorhin angedeutet ward, die Urvorstellung sei vielmehr die eines Haares, so läßt sich denken, der älteste Hermes habe die Leute durch Auflegen eines Haars aus seinem Barte eingeschläfert, oder auch, dem Goldstabe entspreche der silberne Schwanz, den der Alp im Elsaß hat (Stöber S. 279). Der Übergang vom Alp zum Schlafgott war nicht schwer; wird doch ausdrücklich bezeugt, daß die Mahre ihr Opfer einschläfre (Jahn, Pommersche Sagen S. 373 Nr. 475). Daß der Schlummerstab auch als Wünschelrute galt und *πλούτου ῥάβδος* heißt (vgl. Kuhn, Herabkunft S. 242), ist gleichfalls erklärlich, da der Alp Schätze besitzt und spendet. Hierauf zielt wohl die Bezeichnung *διάκτορος*. Das schwierige und vieldeutige Wort scheint sich am einfachsten an die Namen auf *κτωρ* anschließen zu lassen, und wie *διατρύγιος* traubenreich heißt, so wäre *διάκτορος* schätzereich. Als Schlummergott ist Hermes dem Hypnos verwandt, dessen Darstellungen denen des Hermes ähnlich waren (Roscher S. 70 f.); da dieser den Beinamen *ὑπνοδότης* führt, *δοτης* aber zu den Namenwörtern gehört, so könnte

Hypnos Koseform aus ὑπνοδότης sein, und der Schlafgott wäre eine Abspaltung aus Hermes.

Wiewohl nun aber der Übergang des Alps in den Schlafspender mythologisch durchaus verständlich ist, so scheint doch ein so einfacher Verlauf nicht der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen. Man pflegte die Bettpfosten (τοὺς τῶν κλινῶν πόδας) in Gestalt des Hermes zu bilden (Roscher S. 70 Anm. 259); an Thüren, Wegen, Grenzen standen Hermessäulen, simulacra Mercurii solo capite insignita et virilibus erectis, auch den Spinnrocken gab man wohl die typische Gestalt (Preller² 1, 310). Durch den Phallus ist er als inuus gekennzeichnet (ebd. S. 296), also wiederum als Alp. Das Bild des Gottes am Bette soll den Schläfer wider Alpheimsuchung schützen: die Herme hat dieselbe Bedeutung wie bei uns der an Türen und Betten gemalte Drudenfuß. Wenn Jemand Alpdrücken hat, glauben die Leute, eine Drude trete ihn mit ihren siebeneckigen Füßen; um sich vor den Druden zu schützen, malt man solche siebeneckigen, sternförmigen Drudenfüße an die Außenseite der Schränke und Bettstellen (Vernaleken, Mythen S. 270). Das ist gegenüber dem griechischen Brauch ein sehr abgekürztes Verfahren; gemeint aber ist, daß eine Drude aufgestellt sei als Wächterin gegen die andern: der Alp muß durch den Alp vertrieben werden. Eine einfache Art, dem Alp die Meinung beizubringen, es befinde sich in des Menschen Gesellschaft ein anderer Alp, ist die in der Oberpfalz angewandte, daß man ihn sein eigenes Bild im Spiegel sehen läßt (Schönwerth 1, 211. 220). In der Gegend von Matsch in Tirol hängt man einen hölzernen Stiefel über das Bett zum Schutz wider die Drud (Zingerle, S. 427). Ein überlästiger Wilder Mann wird dadurch vertrieben, daß man an die Wand sein Bild malt, vor dem er so erschrickt, daß er nie wieder kommt (Alpenburg, Alpensagen S. 173 Nr. 176).

Dieser Gedanke, die lurischen Heere durch Söldner aus ihrer eigenen Mitte zu schlagen, hat zu grausamen praktischen Folgerungen geführt, die wir ein ander Mal darzulegen uns vorbehalten. Für jetzt genügt es, auszusprechen, daß Hermes nichts andres als ein zur Bekämpfung der Elbe in Dienst genommener, durch Opfer geehrter Alp ist. An den Bettfüßen ist sein Bild, denn über den Bettfuß herauf kommt sonst der Alp gekrochen (vgl. Vern. a. a. O. 272; Vonbun, Beiträge S. 42); an den Türen steht es, denn dort dringen feindselige Geister

ein, an Wegen und Stegen findet es sich, denn dort gibt es irreführende und aufhockende Lure. Wir haben 2, 175 gesehen, daß den Wilden Fräulein bei Burgeis ein Stein „aufs Grab" geworfen wird; wer die Opferung unterließe, würde Schlimmes befahren, wenn er allein dort vorüber wollte. Geradeso pflegten die Vorübergehenden den Hermesbildern einen Stein zuzuwerfen; vermutlich würde sonst Hermes sie nicht bloß nicht beschützt, sondern auch mit den Feinden sich gegen sie verbündet haben. In Schlesien wird aus Stroh, Lumpen und ähnlichen Dingen eine häßliche Carricatur hergerichtet, die wenigstens die Größe des vom Alp gequälten Kindes haben muß; nach Einigen soll dieser Popanz am Boden der Wiege angebracht, nach Anderen über der Stubentür innerhalb oder außerhalb der Stube angenagelt werden (Peter 2, 24). Diese Angabe bekommt etwas Schillerndes dadurch, daß die Größe der Puppe nach der des Kindes bemessen wird, aber ohne Zweifel ist der Sinn nicht der, daß dem Quälgeist eine Puppe statt des Kindes untergeschoben werden soll, sondern die „häßliche Carricatur", der „Popanz" ist dasselbe, was Drudenfuß und Hermessäule, ein Bild des schützenden, in Dienst genommenen Alps. Statt aus Stroh und Lumpen den Popanz zusammenzustoppeln, statt seinen Fuß ans Bett zu malen oder ihm sein Bild im Spiegel zu zeigen, schnitzten die Griechen sein Haupt am Bettstollen aus (vgl. über solche Amulette auch 1, 313): Hermes ist nicht der Alp überhaupt, sondern der Alp, der am Stollen nachgebildet ist, er ist das Stollenmännlein. Das besagt sein Name.

Die Endung *ιας* in *Ἑρμείας* lehrt, daß wir ein Kosewort vor uns haben (vgl. Fick S. XXXVII), und zur Bestätigung dient die Nebenform *Ἑρμάων* mit ihrem gleichfalls hypokoristischen *αων*. Als erster Teil des Vollnamens ist anzusetzen *ἑρμο-* statt *ἑρματο-*, wie *αἱμο-, σπερμο-, στομο-, σωμο-* statt *αἵματο-* u. s. w., denn das einzige griechische Wort, das sich zur Erklärung darbietet, ist *ἕρμα* Stollen, Stütze oder allenfalls *ἑρμῖνες* Bettstollen. Über die Etymologie dieser beiden Wörter hat Fick in Bezzenbergers Beitr. 2, 265 gehandelt. Ein Bettstollenmännlein konnte *Ἑρμίνανδρος, Ἑρμινάνωρ* oder mit der üblichen Dissimilation *Ἑρμανδρος, Ἑρμάνωρ* heißen; da aber das Hermesbild auch an andern Stollen angebracht war, ist wohl die Ableitung von *ἕρμα* vorzuziehen. Dann aber sind wir für den zweiten Teil nicht durch die Annahme eines Dissimilationsvorganges gebunden: der weiter oben erwähnte Name Hermopan könnte gar leicht eben

der gesuchte sein, und der Sinn ließe sich etwa durch Stollenfängg oder auch durch Stollentoggi, Stollenschrat wiedergeben; denn Toggeli ist nicht nur Alp, sondern auch Feldlur, Erdmännlein, und dem Schrat (wie man in Isny statt und neben Schrätlein sagt) steht der Waldschrat, ein germanischer Pan, zur Seite. Zum Bezug auf den Stollen vgl. S. 208 unten. Es ist aber noch etwas Anderes zu erwägen.

Ein dem Hermes nah verwandter Gott muß Eros gewesen sein, nicht wie ihn theosophische und philosophische Spekulation vorstellt oder spätere Poesie und Kunst schildern, sondern wie ihn Spuren seines alten Cultus zu erkennen geben (Pauly, Realenc. 1, 873; Roschers Lex. 1, 1340 ff., vgl. 1352 f.); sein Idol war eine Herme (Roscher 1342,26; 1358,56), und er ward mit einer Leier dargestellt (1350,56 ff.), als deren Erfinder bekanntlich Hermes gilt. Der Name mag Endkoseform aus *Φιλέρως* oder dgl. sein und taugt gut zur Bezeichnung eines weiberliebenden Lurs; vielleicht ist der Vollname erhalten in dem *Ἑκάτερος* eines hesiodischen Fragments, dem Vater der Bergnymphen, Satyrn und Kureten (Preller[2] 1, 515 Anm. 3; Roschers Lex. 1, 1910): *ἑκατη-* werden wir späterhin als synonym mit *φιλο-* kennen lernen. Nannte man etwa den Nachtalp Eros, den Tagalp Pan, so kann Hermeias ebenso wohl einen Hermeros wie einen Hermopan meinen, und es fragt sich, ob die Hermeroten der Plastik nicht etwa durch eine verblaßte Erinnerung an den mutmaßlichen Vollnamen Hermeros veranlaßt sind, aus welchem man, da sich die Bedeutung des Eros stark gewandelt hatte, eine Verbindung der zwei Götter Hermes und Eros heraushörte.

Was immer als zweiter Teil des Namens zu ergänzen sein mag — und jede Landschaft konnte hierin Besonderheiten haben —: als „Stollenlur" hatte Hermes zwar die ganz bestimmte Aufgabe, Schläfer und Wanderer vor elbischem Überfall zu behüten und gesunden Schlaf, angenehme Träume, Gelingen mannichfaltiger Art zu stiften; aber wie schon dieser positive Teil seines Amtes nichts andres enthält als was bei gutem Willen jeder Lur erfüllen könnte, so verraten auch die Hermesmythen deutlich die lurische Abkunft. Wenn er im homerischen Hymnus von seiner Erstlingsfahrt heimkehrend wie ein Herbstlüftchen als Nebel durchs Schlüsselloch schlüpft, so tut er genau, was die Mahren tun (heimkehrende Walriderske als Rauch oder Dunst, Strackerjan 1, 378 § 249, b) und nach Homer die Träume (Roscher, Hermes S. 47. 64). Der ehemalige Alp, der selbst durchs Schlüssel-

loch zu bringen pflegte, ist zum Herrn der Träume aufgerückt; daß er seinem Wesen nach zu den Traumgestalten gehörte, die man sich von der Hekate oder einer andern Gottheit gesendet dachte, davon zeugt noch sein Amt als Götterbote, und seine Geschwindigkeit ist die der im Wirbelwind fahrenden Mahren — an diesem Punkte knüpft sich Alles an, was etwa über Hermes als Windgott zu sagen wäre. Draußen in Feld und Wald muß der ἐνόδιος und πομπαῖος zwar seine Neigung zum Irreführen und Aufhocken unterdrücken, aber in des Hermes ἀγώνιος Bezug zu Palästra und Gymnasium kommt eine echt lurische Eigenschaft zum Ausdruck, denn die Feldlure pflegen mit ihren Opfern zu ringen (Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 201; dess. Wendische Sagen S. 109). Der Hermes ἐν θαλάμοις (Roscher S. 70) vergleicht sich dem deutschen Kobold, d. i. Kobwalt, Hüter des Schlafgemachs; und als Kobold tritt Hermes auf in einer Stelle bei Kallimachos.

Es ist da erzählt, wie Artemis als Kind mit ihren Gespielinnen sich zu den Kyklopen in den Ätna begibt, um sich Bogen und Pfeile schmieden zu lassen. Die Gespielinnen fürchten sich; denn im himmlischen Haushalt pflegt die Mutter, wenn das Kind ungehorsam ist, nach den Kyklopen zu rufen, nach Arges und nach Steropes, dann kommt aus dem Innersten des Hauses Hermes hervor mit Ruß bestrichen, das Kind flüchtet sich in den Schoß der Mutter und bedeckt die Augen mit den Händen (vgl. Mannhardt 2, XIX). Die Scene ist einer irdischen Kinderstubenscene nachgebildet. Wie bei uns der schwarze Mann, der Schornsteinfeger den Popanz vorstellt, so bei den Göttern der rußige Kyklop; aber das sind nur die Schauspieler, ihre Rolle meint den Butzenmann, das Hauswichtlein. Nun gibt es bei uns Sagen, wie eine Mutter dem Kinde mit dem schwarzen Mann droht, es wohl auch zum Fenster hinaushält, da wird ihr das Kind aus den Händen gerissen, der Schwarze hat es wirklich geholt; etwas der Art könnte dem Kallimachos vorgeschwebt haben, da er statt des herbeigerufenen Schmieds den Hermes sich einstellen läßt, wahrscheinlich aber ist die Sache anders zurechtzulegen. In der Kinderstube wird man bald den „schwarzen Mann" citiert haben, bald den Butzenmann; der Dichter hat beides verbunden, indem er den Butzenmann Hermes die Maske des Manns von der Esse vornehmen läßt, und das ist insofern dem Leben abgelauscht, als sich die Kinder den Butzenmann nach dem Muster des rußigen Mannes vorzustellen pflegen.

Als einen Hausgeist oder Gütchen erweist den Hermes auch eine Redensart, die man gebrauchte, wenn bei einem Gespräch plötzlich Stille eintrat: Hermes ist in die Stube gekommen (*ὅταν ἐν συλλόγῳ τινὶ γίνηται σιωπή, τὸν Ἑρμῆν ἐπεισεληλυθέναι φασίν*, Plut. de garrul. 2; vgl. Preller[2] 1, 324). Wir pflegen in solchem Falle zu sagen: ein Engel fliegt durchs Zimmer (Wuttke, Volksaberglauben[2] § 293); in Iserlohn: es geht ein Polizeidiener durch die Stube (Wander, Sprichwörterlex. unter Engel 43 und Polizeidiener); anderwärts auch: ein preußischer Leutnant. Engel aber ist eine Bezeichnung für den gütig und freundlich gedachten Alp. Wenn man auf der rechten Seite schläft, wird man von Engeln bewacht (Wuttke § 462) und bleibt frei von Alpdruck (§ 419); einen Rechen, eine Heugabel u. dgl. lege man nicht mit den Zinken nach oben, weil man sonst den Engeln die Augen aussticht (§ 660. 460; vgl. auch Peter 2, 50), wie sonst der Alp durch die aufragenden Zinken der Hechel verletzt wird; in heiligen Nächten setzt man den Engeln Speise hin (§ 437), wie anderwärts dem Alp, den Schrezlein; ein Kind, das im Schlafe lacht, sieht seinen Schutzengel (§ 587), oder es heißt, das Gütchen spiele mit ihm (Mannhardt, German. Mythen S. 308). Früher ist der Glaube besprochen worden, daß man durch Reden den Alp herbeiziehe (oben 1, 51; 2, 139); wer den Neraiden antwortet, wird stumm (1, 38); in Schwaben gilt die Regel, daß man weder einen Geist anreden, noch ihm antworten dürfe (Meier, Sagen S. 501 Nr. 346). Aus dem Satze nun: wo ein Alp ist, wird geschwiegen, entstand durch Umdrehung der andere: wo geschwiegen wird, da ist ein Alp in der Nähe. Ganz ähnlich ergieng es einer andern Schweigeregel. Beim Säen soll man nicht sprechen (Wuttke § 649. 653); daraus gewinnt man durch Umkehrung: wo geschwiegen wird, da wird gesät oder da kann gesät werden — und so erklärt sich die bei stockender Unterhaltung übliche Redensart: es ist gut Hafer säen (Wander, Sprichw. unter Hafer 56).

Daß der Gebieter über Schlaf und Träume zum Seelengeleiter ward, ist leicht erklärlich; die nahe Verwandtschaft zwischen Elben und Abgeschiedenen ist in Mannhardts German. Mythen nachdrücklich hervorgehoben, und wir haben schon gelegentlich darauf hingewiesen, daß die Geister Verstorbener als drückende Alpe vorkommen. Die Sitte, durch geworfene Steine das Hermesbild zu ehren, mußte diesen Bezug zur Unterwelt festigen, denn auf Grabhügel wirft man gleichfalls

Steine, und es hat sich 2, 175 gezeigt, daß um des Steinopfers willen die wilden Fräulein bei Burgeis geradezu als Verstorbene gelten. In den Untersuchungen über Salomo und Morolf ist die biblische Stelle, welche von den Steinhaufen des Mercur spricht, zu einer gewissen Bedeutung gelangt, und wir werden gelegentlich der Morolfsage von ihr zu handeln haben; hier sei nur darauf hingewiesen, daß man, wenigstens im Mittelalter, von einem begrabenen Mercurius sprach (vgl. Germ. 8, 388), dem die geworfenen Steine gelten sollten. — Keine Seite an Hermes aber ist so ausgebildet wie die Dieberei.

Hier steht er den diebischen Zwergen gleich. Die Nebelkappe, die er im Kampf mit den Giganten trägt, ist ursprünglich seine eigene, wiewohl dem System zuliebe, das die Hehlkappe dem Hades zuwies, gesagt ist, Hades sei ihr Besitzer; nach der äschyleischen Darstellung der Gorgonenfabel empfängt Perseus die Nebelkappe nebst den Flügelschuhen von Hermes. Der Pilos, den er in älteren Bildwerken auf dem Haupte trägt, wird nichts andres als das Alphütchen sein, und in seines Sohnes Autolykos Kunst, sich unsichtbar zu machen, wiederholt sich ohne Zweifel die des Vaters (Preller[2] 1, 313). Auf den Träger eines unsichtbar machenden Pilos geht wohl auch das homerische Beiwort *εὔσκοπος* (zu *σκέπη*, *σκέπας*, *ἐπισκέπω*); es wird verwendet, als die Phäaken dem Schlummergott Opfer gießen, und wie der Diebsgott die Leiche des Hektor entführen soll (Od. 7, 137; Il. 24, 24. 109). Beidemal paßt die Vorstellung eines Alps oder Lurs in der Hehlkappe trefflich, während die herkömmliche Übersetzung „spähend", „gut sehend" keinen Zusammenhang von Wort und Situation erkennen lassen; Od. 1, 38 aber scheint der *εὔσκοπος ἀργειφόντης*, der unsichtige Schmerzenstiller ein Traumbote zu sein. Der starke Bart, den ältere Kunstdarstellungen dem Hermes geben (Roscher, Hermes S. 27. 38), darf unter diesen Umständen an den Zwergbart gemahnen. Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir hier den berühmten Rinderdiebstahl des jungen Hermes besprechen; denn es müßte zu diesem Zwecke eine Untersuchung über die Märchengruppe vorgelegt werden, zu welcher die Grimmsche Nr. 45, Daumerlings Wanderschaft, gehört, und überhaupt über die Däumlingsmärchen. Schon Schenkl hat Germania 8, 384 die auffälligen Ähnlichkeiten hervorgehoben, und Gaston Paris ist in seinem Schriftchen Le petit Poucet, Paris 1875 näher darauf eingegangen. Däum-

ling ist ein richtiger Märchenheld von jener Art wie der an Leibeslänge und Kräften ihm so sehr überlegene Bärenohr: ein Menschenkind, aber mit elbischen Gaben. Dieser Umstand, daß Hermes zum Träger der Däumlingsrolle gemacht ist, muß davor warnen, in seinem Rinderdiebstahl naturmythischen Gehalt zu suchen. Als „Stollenmännlein" war Hermes an Mythen nackt und bloß; das Bedürfnis, ihm einen Mythenkreis zu geben, hat dazu verführt, nicht bloß bei den Lursagen Anleihen für ihn zu machen, sondern auch bei den Märchen von einem gewandten Diebe, der durchs Schlüsselloch zu dringen weiß gleich dem Doggeli, und es ist sehr wohl möglich, daß dies nicht in seiner arkadischen Heimat geschah, sondern erst auf ionischem Boden. Dorthin wenigstens weist der homerische Hermeshymnus (vgl. Fick in Bezzenbergers Beitr. 9, 201. 209. 212).

Auch die Abstammung des Hermes von Maja, der ältesten und schönsten der Plejaden, führt uns auf eine Märchenspur. Zum Typus von den vier kunstreichen Brüdern, worauf wir schon 2, 165 zu sprechen kamen, gehört eine Anzahl von Varianten mit eigentümlichem Schlusse, worin die kunstreichen Brüder samt der Prinzessin, die sie dem Drachen entführt haben, an den Himmel versetzt werden. Der liebe Gott, heißt es in einer dänischen Fassung (Grundtvig, Dän. Volksmärchen, übers. von Leo S. 114), versetzte die sechs Brüder und die Prinzessin als Sterne an den Himmel, und sie sind das, was man jetzt das Siebengestirn nennt; der am meisten funkelnde Stern ist die Prinzessin, der mattste aber der kleine Meisterdieb. Vgl. dazu Archiv f. slav. Philol. 5, 37 (Jagitsch Nr. 46); Krauß, Südslav. Märch. 1, 142 Nr. 33. Mit diesem Meisterdieb, falls den Griechen das Märchen bekannt war, ließ sich der Meisterdieb Hermes identificieren, so gut wie der kleine Däumling mit dem matten Stern über der Deichsel des großen Wagens identificiert worden ist; die Nachweise gibt Paris a. a. O., der auch S. 11. 61 Anm. 12 auf einen Wechselbezug zwischen den beiden Siebengestirnen, den Plejaden und dem Wagen hindeutet. Wollte man nun dies Märchen für Hermes zurecht machen, so mußte er eine Prinzessin aus der Haft eines Unholds befreien: eine solche Prinzessin bot sich dar in der Iosage, und da Io in die Gestalt einer Kuh verwünscht war, eignete sie sich ganz besonders für den Hermes *βοόκλεψ*. Auffällig ist, daß Hermes zum Einschläfern des Wächters sich nicht einfach seines Schlummerstabes bedient, sondern seine Flöte zu Hilfe nimmt;

hier scheint sich ein Einfluß jenes Märchens zu verraten, denn eine Fassung im jüdischen Maasebuch erzählt, einer der kunstreichen Brüder habe den Räuber durch sein Geigenspiel eingeschläfert (Eberts Jahrb. f. rom. und engl. Literatur 7, 34).

Daß Hermes mit der Josage ursprünglich nichts zu tun gehabt habe, diese Möglichkeit ist von Preller² 2, 38 angedeutet. In der Tat ist seine Beteiligung nicht nötig. Jo, in eine Kuh verwandelt, wird von Argos bewacht; Hermes soll sie entführen, wird von einem Falken angeleitet und tötet den Wächter; da schickt Hera eine Bremse, und von ihr gejagt irrt die Kuh durch Länder und Meere. Die Angabe über den Falken ist dunkel; *μηνύσαντος ἱέρακος* wird gewöhnlich so gedeutet, als habe der Falke das Nahen des Hermes verraten — das war aber sehr überflüssig, denn Argos Panoptes mußte ihn doch jedenfalls kommen sehen, und deshalb ist die Auffassung Prellers (bei Pauly 4, 216) vorzuziehen, der Vogel habe dem Hermes den Weg gewiesen. Dieser Falke könnte in einer älteren Sagengestalt die Rolle eines hilfreichen Freundes der Jo gehabt haben; man vergleiche, wie in dem Märchentypus „Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein" (Cosquin 1, 246 ff.; 2, 359 f.) helfende Vögel vorkommen, die (in der russischen Version Afan. 6 Nr. 55 S. 274 unten) der Späherin Dreiäuglein die Augen aushacken. Aus dieser Märchengruppe nemlich ist der Stoff der Josage entlehnt. Eine siebenbürgische Fassung erzählt: Ein Mädchen wird von seiner Stiefmutter gequält, vollbringt aber die unerfüllbar scheinenden Aufgaben mit Hilfe eines Stieres (nach andern Darstellungen einer Kuh, welche eigentlich die verstorbene rechte Mutter ist). Die Stiefmutter beauftragt ihr Kind Dreiäuglein, auszuspähen, wer ihr helfe; nicht immer gelingt es der Stieftochter, die dreiäugige Wächterin einzuschläfern, und so wird das Geheimnis verraten. Da verwandelt sich die Stiefmutter in eine Bremse und macht den Stier wild, der blindlings fortrennt (Haltrich Nr. 36, früher 35). Durch welche Änderungen aus dem Märchenstoff die Josabel zu Stande gekommen sei, das liegt außerhalb unsrer gegenwärtigen Betrachtung, und ebenso die Frage, was den Anlaß gegeben haben möge, gerade nach diesem Märchen zu greifen. Nur darauf sei hingewiesen, daß der Bericht des Suidas über Jo stark von der sonstigen Tradition abweicht. Am Schluß desselben heißt es, alljährlich bei der Gedächtnisfeier der Jo pflegten die Leute in Argos einander an die Türen zu pochen unter dem

Rufe: Jo, Jo! Das erinnert an deutsche Frühlingsbräuche und an das apollinische Jo Paian, worauf wir bei Apollon zurückkommen werden. Möglicherweise verdient auch Paläphatus, der freilich die unglaublichsten rationalistischen Deutungen ausheckt, Beachtung mit seiner Angabe, die Argiver hätten die entflohene Jo gesucht und gefangen eingebracht, wozu dann Birlinger, Volkstümliches 2, 40 f. zu halten wäre. Jenes Jo, Jo! aber könnte den Anlaß gegeben haben, die Märchenheldin Jo zur Bildung einer Legende heranzuziehen, welche den Ursprung des Klöpfelbrauches erklären sollte. Auf die Ähnlichkeit der Kallistosage mit der Josage sei nur zum Schlusse noch hingewiesen, denn wir dürfen uns von Hermes nicht weiter entfernen.

Ist die Jolegende aus dem Dreiäugleinmärchen hervorgebildet, so braucht Hermes ursprünglich durchaus nicht dazu gehört zu haben. Auf welche Weise das aus dem Märchen stammende Motiv vom Einschläfern des vieläugigen Wächters in der Legende angebracht war, eh Hermes in ihr einen Platz erhielt, wissen wir nicht. Aber es allein schon konnte genügen, den Einschläferer mit ins Spiel zu ziehen, der zugleich Rinderdieb war, und so wird es zweifelhaft, ob wir vorhin Recht hatten, eine Vermittlung des Märchens von den kunstreichen Brüdern anzunehmen. Hieß etwa der Wächter schon zuvor Argos, so mochte auch dieser Umstand dazu beitragen, den Hermes herein zubringen. Aber es läßt sich auch denken, daß erst aus dem Beinamen des Hermes, *ἀργειφόντης*, der Name Argos für den Wächter erschlossen worden sei, der dann ursprünglich einfach *Πανόπτης* hieß, ganz im Stil des Märchens, das auch nur Dreiäuglein sagt. Die Deutung auf das sternbesäte Himmelsgewölbe müssen wir nach allem Voranstehenden für unhaltbar ansehen, zumal ausdrückliche Zeugnisse nichts von unzähligen Augen wissen, sondern nur von vieren oder gar von einem (Roschers Lex. 1, 537,64 ff.) ganz ähnlich wie im Märchen. Was sonst von Argos erzählt wird, zeigt ihn als einen Bekämpfer von Luren und Elfen, einen Heros nach Art des Herakles und Theseus, und sein Name, Koseform aus *Ἀργομέδων* oder dgl., scheint aus dem des Landes Argos gebildet. Zu solchen Heldentaten stimmt das unwürdige Wächteramt schlecht genug; nehmen wir aber an, der Name Argos für den Panoptes sei aus *ἀργειφόντης* herausgeschält, dann erklärt sich, wie man dazu kommen konnte, ihn mit dem des Landesheros zusammenzuwerfen. Die Angabe des Tzetzes, der Wächter Argos sei ein Hund gewesen, mag auf späterem Rationalismus beruhen,

kann aber auch aus der Volksüberlieferung stammen; jedenfalls zeigt sie, daß es Leute gab, welche den Panoptes vom Heros getrennt hielten. Da nun Argos ein bekannter Hundename ist, die heutige Volksüberlieferung aber von vieräugigen Hunden weiß, so scheint die Frage der Erwägung wert, ob nicht die ältere Josabel aus dem Dreiäuglein des Märchens einen vieräugigen Hund möge gemacht haben, der dann in einen Riesen umgewandelt ward, als Argeiphontes in den Kreis der Erzählung eintrat. Bei Südslaven und Kleinrussen sind menschenfressende Hundsköpfe bekannt mit einem Auge auf der Stirn (Krek, Einl. in d. slav. Literaturgesch.[2] S. 733 ff. 742); die albanesische Augenhündin *συκjένεζα* ist eine Menschenfresserin (Hahn 2, 110. 309 Nr. 95) und scheint sich den Namen der slavischen Schicksalsweiber, der Sudjenice, angeeignet zu haben, welche zuweilen in die Vilen übergehen (Krek 659. 408) und durch diese der Baba Jaga (810) verwandt sind. Nach Krek sollen die Hundsköpfe oder Pesoglavci aus der Alexandersage ins Volk gedrungen sein; das ist aber nicht recht wahrscheinlich, denn wenn unter den Schutztieren in der Melkstuhlsage „vieräugige" Hunde genannt werden (das Nähere mitzuteilen, würde uns zu viel Raum kosten) und wenn solche Hunde für geisterssichtig gelten, so liegt es nahe zu vermuten, es sei ihnen elbisches Wesen zugeschrieben, weil ihre „Vieräugigkeit" ihnen elbisches Aussehen verlieh. Vieräugig heißen die Gandharven, Rakschasas und ähnliches Gelichter (H. E. Meyer, Indog. Myth. 1, 17), und vieräugig sind die beiden Hunde Yamas, die Sarameyas (vgl. Mannh. 2, 112). So könnte auch der vieräugige Argos diesen indischen Götterhunden ähnlich zu denken sein.

Als Meisterdieb ist Hermes in die Josage aufgenommen worden, so viel ist sicher; wenn nun, wie sich vorhin zeigte, hiezu der Weg nicht notwendig über das Plejadenmärchen zu nehmen ist, so fragt sich, woher die Beziehung des Hermes zu Maja, der ältesten der Plejaden stamme. Das Sternbild der Plejaden scheint von den Griechen einem Taubenschwarm verglichen worden zu sein, wie bei uns einer Gluckhenne mit ihren Küchlein. Darauf deutet die alte Schreibung *Πελειάδες* (Roscher, Hermes S. 30 Anm. 115; Preller[2] 1, 365 Anm. 1. 2), und die dem Zeus Ambrosia bringenden Tauben (oben 1, 264) gelten für identisch mit den Plejaden. Dies Sternbild nun ist in Bezug gesetzt zu einer Sage von einem wilden Jäger, der auf Erden die Geschwisterschar der Plejaden fünf Jahre lang verfolgte, bis Zeus sie samt dem Verfolger, diesen als Orion,

an den Himmel versetzte. Da eine ganze Reihe von Sternbildern als vor Orion fliehend vorgestellt ward (Preller² 1, 351), ohne daß sich ein Reflex davon in irdisch localisierten Sagen fände, und da andrerseits an Sagen kein Mangel war, welche von einem irdischen Vorleben des jagenden Riesen zu berichten wußten (Friedreich, Die Weltkörper S. 187 ff.), so ist schwerlich anzunehmen, daß die eben erwähnte Sage ein auf die Erde verlegter Gestirnmythus sei; vielmehr wird in Griechenland so gut wie bei uns von der Jagd des Wilden Jägers auf Holzfräulein erzählt worden sein (vgl. oben 2, 179 f.), und es ergab sich leicht, diese Sage an die beiden Sternbilder anzuknüpfen. Das setzt aber voraus, daß die verfolgten Nymphen schon in der irdischen Sage als Tauben gedacht wurden. Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, daß der Name für Schwan und für Taube in einigen Sprachen vertauscht wird (Bezzenbergers Beitr. 1, 163; vgl. Hehn, Kulturpflanzen² S. 300 f.; 525), und daß statt der Schwanfrauen mitunter Taubenfrauen auftreten. Wenn nun das Salige Fräulein Tirols sich zuweilen als Taube oder auch als Schneehuhn zeigt (Alpenburg, Mythen S. 6), wenn man noch in diesem Jahrhundert die letzten Seligen Fräulein in Taubengestalt sah, verfolgt vom Wilden Mann, der als Raubvogel unter sie stieß, daß sie zerstoben „wie Gestäub an der Sonne" (Martin Meyer, Sagenkränzlein 1856 S. 228; vgl. auch v. Hörmann, Die Salig-Fräulein und Nörgelen 1874 S. 16), so haben wir eine vollkommene germanische Parallele zu jenen von einem wilden Jäger verfolgten Bergnymphen, als welche von Pindar und Simonides die *Πελειάδες* bezeichnet werden (vgl. auch Jahn Nr. 16).

Der Lur Hermes Sohn einer Lorin, das ist so vollkommen in der Ordnung, daß nichts weiter darüber zu sagen ist. Da *μαῖα* und *μαιὰς* so viel sind wie *μάμμα*, Mutter, auch Amme, so könnte Maja einfach ein Mäumeken, ein Waldmütterchen bezeichnen und zum Eigennamen erhoben worden sein, zumal es den Klang einer Koseform hat; und ein Vollname *Μαιαθόη* (vgl. Fick, Personennamen S. 191) würde die eifrige Läuferin bezeichnen: zum raschen Sohn paßt die rasche Mutter. Vielleicht aber ist Hermes nur deshalb zum Sohn der Maja gemacht worden, weil er zuvor schon ein *Μαιάδης* war, d. h. einen Beinamen führte, dessen erster Teil das Namenelement *μαι-* enthielt. Er ist der Erfinder des Feuers: *πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην*, könnte also *Μαιόπυρος*, *Μαιήφαιστος* und hypokoristisch

Μαιάδης genannt worden sein, denn das Suffix *δης* hat durchaus nicht bloß patronymische Bedeutung. Hermes der Erfinder steht in engstem Zusammenhang mit Hermes dem Lur: kunstreich sind auch die germanischen Zwerge, und oben 2, 203 begegneten uns Beispiele, daß Erfindungen, wie die des Teuchelbohrens den Fänggenmännlein zugeschrieben werden. Warum die des Feuers von Hermes abgeleitet ward, da doch Hephäst näher zu liegen scheint, ist schwer zu sagen. Über Hephäst wird weiter unten gehandelt werden; der besondere Beruf des Hermes zur Erfindung des Feuers gründet sich vielleicht darauf, daß er als „Stollenmännlein" Hauskobold war, denn solche Geister haben gern ihren Sitz beim Herde. Wenn Kuhn in dem Stabe des Hermes den Drehstab des Feuerzeugs wiedererkennen will und beide zum Blitzstral in Bezug setzt (Herabkunft S. 239), so widerspricht dem das oben über den Schlummerstab Gesagte.

50. Der Wilde Jäger und die Moosweibchen.

Den schlafenden Pan zu wecken ist gefährlich. Ähnliche Vorstellungen, wenn auch nicht in Bezug auf die Mittagsstunde gibt es auch bei uns. In Tirol kennt man die Habergeiß; wenn man ihren Pfiff nachahmt, kommt sie und schüttelt die Lauberstangen; sie ist „halb Vogel und halb Geist". Man hüte sich, sagt ein Bericht, sie nachzuahmen, sonst kommt sie und frißt einen sicher. Ein Senner ahmte ihren Ruf nach und verbarg sich gleich unter den großen Kupferkessel, den er trug; sie kam sogleich, durchbickte den Kessel und fraß den Hirten. Anderwärts heißt es, sie zerkratze den Schreier. Im Zillertal glaubt man, sie sei eine Nachteule, strix aluco, in welcher der Teufel wohne. Ein Bursche, der spät Abends durch den Wald gieng, ahmte ihren Ruf nach, da kam sie näher und näher, jener flüchtete in einen Schafstall und verbarg sich hinter einem weißen Widder. Da machte sich das Teufelstier furchtbar groß und schrie: Wärst du nicht hinter einem weißen Schaf, Hätt' ich dich zerrissen zu Staub. Es soll unmöglich sein, das Tier zu töten, und erschossene Habergeiße leben wieder auf. Im Unterinntal spricht man, wenn sie ihren gedehnten Pfiff hören läßt: der Teufel jauchzt. Einem, der den Pfiff nachmachte, rückte sie immer näher, er floh in

eine Alpenhütte und schlug die Tür zu, an der es nun heftig pochte und kratzte; Morgens sah man daran die starken Kratzspuren, und der Bursche war gefährlich krank. Bei Telfs stand Einer am Kammerfenster und ahmte das Geschrei der Habergeiß nach; da kam ein Vogel, der wie ein Mann aussah, und gab ihm eine tüchtige Ohrfeige. Im Oetztal, wenn die Senner beim Feuer sitzen und Schlechtes tun, hängt sich die Habergeiß wie ein blutiges Fell an die Türe oder hockt auf das Dach der Alphütte und bleibt, bis jene sich eines Bessern besinnen. Auch als glühender Drache wird sie vorgestellt. Bei Münster holt sie den, der ihr Geschrei nachahmt (Zingerle, Sitten S. 79 ff.). Auch wenn sie nicht zuerst gerufen hat, kommt sie. Ein Knabe, der spät noch unter Weges war, stieß zum Zeitvertreib allerhand Rufe aus, auch Mäh, Mäh. Da erfolgte Antwort, wie von einem Echo, und der Knabe wiederholte sein Gemecker; beim dritten Ruf kam ein gespenstisches Tier mit einem riesigen, gehörnten Ziegenkopfe, befiederten Vogelleib und drei Füßen dahergehüpft und verarbeitete ihn jämmerlich, so daß er halbtot nach Hause kam. Es war die Habergeiß, die jeden, der ihrer spottet, schrecklich zerzaust. Nach Roseggers Angabe macht sie in Mondnächten den Haber schwarz, setzt sich dem nächtlichen Wanderer auf die Achsel und bläst ihm den Tod in die Ohren; trotz ihres riesengroßen Kopfes kommt sie oft durch das Schlüsselloch, gespenstert Nachts im Haus umher und drückt die Schlafenden, indem sie ihnen den schweren Kopf auf die Brust legt (Krainz, Mythen und Sagen aus dem steirischen Hochlande S. 328).

Es kann kein Zweifel sein, daß unter der Habergeiß ein Alp verstanden wird, dem der unvorsichtige Mensch durch dreimaligen Zuruf Macht über sich gibt, entsprechend jenem Glauben, auf den wir wiederholt, zuletzt bei der Redensart „ein Engel fliegt durchs Zimmer" (2, 212), zu sprechen gekommen sind. Ganz ähnliche Sagen gehen im Wallis, nur treten darin statt des gespenstischen Vogels die Geister von Verstorbenen auf — ein Umstand, von dem wir wissen, daß er das Wesen der Alpsage nicht im Mindesten ändert. Am Bozenloch geschah es oft, daß man erst einen Pfiff, dann einen Jauchzer hörte; Einer vermaß sich, auf den Geisterruf zu antworten, und tat es auch, obschon ihm der Pfiff durch Mark und Bein gieng und von dem Jauchzen Berg und Tal erbebten: da rauschte durch den nächtigen Wald ein großer Bock daher, hängte sich ihm schwer und immer

schwerer auf den Rücken und ließ erst von ihm, als er ein Kreuz erreichte und das Gelübde tat, der Toten nicht wieder zu spotten (Walliser Sagen S. 52 Nr. 50). Bei Naters kennt man den „Jauchzerbozen", der es sehr übel vermerkt, wenn man ihm antwortet; aus einer Alphütte heraus soll es einst Einer gewagt haben ihm entgegenzujauchzen, alsbald stellte sich der Geist ein, legte sich neben ihn aufs Nachtlager und drückte ihn tot. Unfern des Aletschgletschers nahmen zwei Jäger spät in der Nacht Unterschlupf in einer Höhle, da erscholl ein lautes Jauchzen. In der Meinung, der erwartete Dritte melde sich an, wollte eben der Eine entgegenrufen, als der Andre ihm wehrte, denn das Jauchzen wolle ihm nicht gefallen; noch ein zweites Mal ließ er sich zurückhalten, aber auf den dritten Ruf gab er Antwort, da jauchzte es mit Mark und Bein durchdringendem Laut am Eingang der Höhle. Den unvorsichtigen Rufer zog sein Freund dicht an sich heran, und eine Stimme rief: wenn du den nicht bei dir hättest, den du hast, so würde ich dich zu Staub und Asche zerblasen. Die ganze Nacht blieb der Geist bei den Jägern und erzählte ihnen, warum er gehen müsse; der Rufer aber starb bald darauf (ebd. S. 228 Nr. 120). Die Scene hat überraschende Ähnlichkeit mit dem Eingang des siebenbürgisch-rumänischen Polyphemmärchens (2, 137 f.).

Wo mehrere Menschen jauchzen, da stellen sich auch mehrere jauchzende Geister ein. Auf dem Wege zu einem Nachttanz schritt junges Volk durch den Wald; fernes Jauchzen vernehmend hielten sie es für einen Gruß anderer Tanzgäste und gaben Antwort, da sahen sie eine Menge Menschen in langen Reihen heraneilen und verstummten, Einer aber von den Fremden sprach zürnend: hätte nicht Einer von euch ein Kreuzlein bei sich, so zerrieben wir euch zu Sand (ebd. S. 246 Nr. 138). Auf einer Waldblöße hielten junge Leute einen Nachttanz, wobei sie hell aufjauchzten. Da kamen fremde Tänzer ohne Zahl, der weite Tanzboden vermochte sie nicht mehr zu fassen, den Andern ward es unheimlich, und sie flohen den Berg hinab. In einer alten Scheuer sperrten sie sich ein, weil eine Schar der Fremden ihnen auf den Fersen folgte, und Einer fieng an, das Johannesevangelium vorzubeten, von draußen aber rief eine Stimme durchs Schlüsselloch: hättet ihr nicht das Gebet gesprochen, so hätten wir euch zerrissen wie Gartengemüse. Ein Geigerlein, das im Eifer des Spiels die Flucht der Übrigen nicht bemerkt hatte, ward von dem Geistervolk die ganze Nacht durch Stauden und Dornen gejagt, daß er

zerlumpt und zerrissen am Morgen nach Hause kam (ebd. S. 247 Nr. 140).

Zu dieser phantastischen Pracht des nächtlichen Reigens, in welchen sich Geister drängen, erhebt sich freilich nicht überall die Behandlung des einfachen Jauchzmotivs. Auch der Juchhans bei Ludwigslust kann die Nachahmung seines Rufs nicht leiden und rächt sich, indem er den Leuten aufhockt (Bartsch 1, 159 ff.). Dieser Zug des Aufhockens, der auch in den voranstehenden Sagen von der Habergeiß und von den Bozen wiederholt vorkommt, ist ein untrügliches Zeichen lurischen Charakters; in einer pommerschen Sage „die Mahrt als Schimmel", auf welche schon 1, 172 verwiesen worden ist, heißt es: Das Mahrtreiten plagt die Menschen besonders zur Fastenzeit, und zwar nicht allein im Bette; wenn man in diesen Tagen des Nachts auf der Straße geht, so hockt es einem plötzlich von hinten auf in Gestalt eines weißen Schimmels. Man mag schütteln und rütteln, so viel man will, man wird's nicht wieder los, und mit jedem Schritt wird die Last schwerer und unerträglicher. Erst dann verläßt der Plagegeist sein Opfer, wenn der Mensch an eine Seitenstraße gelangt oder wenn er ausruft: im Namen Gottes verlaß mich (Jahn, S. 375 Nr. 478). Auch der aufhockende Marehans der unterfränkischen Sage (Wolfs Zeitsch. 1, 299) zeigt durch seinen Namen, welcher Herkunft diese Straßengespenster sind. Und die Sagen von erlösungsbedürftigen Jungfrauen, welche getragen sein wollen (1, 272 ff.), gereichen gleichfalls zur Bestätigung. Der oberpfälzische Hoimann hockt den Leuten auf, die seinen Ruf erwidern (Schönwerth 2, 342 bis 350); oder er führt die Leute irre; sein Ruf wird mitunter dem einer Eule verglichen, gerade wie der der Habergeiß, das Hoimannl selbst zeigt sich wohl auch als Rabe; bei Amberg heißt er der wilde Jäger, bei Bleistein weiß man, daß die wilde Jagd hinter ihm herzieht. Da die Hoiweiblein (ebd. S. 357) nicht als Ruferinnen geschildert werden, so darf die erste Silbe in Hoimann schwerlich auf den Schrei des Geistes bezogen werden, wohl eher auf Hai = Wald. Auch anderwärts begegnen derlei aufhockende, irreführende Rufer. Am wichtigsten ist wegen seiner Ähnlichkeit mit der tirolischen Habergeiß der niederdeutsche Nachtrabe.

Der Nachtrabe ist ein großer und starker Vogel, der nur bei Nacht fliegt. Man nennt ihn auch den eisernen Vogel, weil er eiserne, nach andern eherne Schwingen hat, mit welchen er diejenigen, die

ihm nachrufen, zu Tode schlägt. Einst ist ein Schäfer Nachts draußen bei seiner Herde, da kommt der Rabe unter lautem Krächzen dahergeflogen. Der Schäfer krächzt ihm nach. Ein anderer Mensch, der dabei ist, sagt, dafür werde es ihm schlimm gehen. Wirklich fliegt der Rabe herbei; der Schäfer versteckt sich unter neun Hürden, der Rabe aber spricht, das sei sein Glück, denn wären es zehn gewesen, so hätte er sterben müssen. Schlimmer gieng es einem andern Schäfer, der hinter dem Nachtraben her spottete: der Rabe schlug mit seinen eisernen Fittichen den Schäferkarren in Trümmer und den Schäfer tot. Einst hüteten Jungen aus Kuvental die Pferde, da kam der Vogel geflogen, rief und gab zu verstehen, daß er Lebensmittel bei sich habe, da riefen die Jungen: halb Part! und er warf ihnen einen Pferdeschinken ins Feuer. Auch Knechte aus Merxhausen, welche Nachts die Pferde hüteten, ahmten das Har! Har! des Raben nach; da flog ein Pferdeschinken ins Feuer, daß die Funken sprühten, und eine Stimme sprach: diesmal soll es noch hingehen; tut ihr es aber wieder, so wird's euch schlecht bekommen. Dem Hause, worin der Spötter sich befindet, schlägt der Rabe das Dach ein (Schambach und Müller S. 68 ff. 345 f. Nr. 96).

Die eisernen Schwingen des Nachtraben erinnern an die Sichelhände des litauischen Pastauninkas und der Pastauninke, an die eisernen Finger des geflügelten Mittagsmanns (Veckenstedt, Litau. Myth. 1, 201), an die eisernen Hände des Waldmanns und der Waldfrau (ebd. S. 200 Nr. 5. 7). Wir werden später hierauf zurückkommen. Wichtiger ist uns hier ein anderer Zusammenhang. Wie sich vorhin ein Übergang des oberpfälzischen Hoimanns in den wilden Jäger ergab, so entsprechen die Sagen vom Nachtraben denen vom wilden Jäger Hackelberg. Einst hütete ein Schäfer bei Nacht am Waldsaum, da kam Hackelberg mit der wilden Jagd durch die Luft gezogen; als ihm der Schäfer Schimpfwörter nachrief, kehrte jener um und kam auf ihn zu. In seiner Angst flüchtete der Hirt und legte sich unter elf Hürden, weil er gehört hatte, daß Hackelberg durch eine ungerade Zahl von Dingen nicht hindurchschlagen könne. Wirklich durchschmetterte Hackelberg nur zehn der Hürden, die elfte blieb ganz, und der Schäfer kam heil davon (Schambach und Müller S. 74 Nr. 99, 17). Ebenso kehrt die Scene am nächtlichen Hirtenfeuer, in welches aus der Luft ein Pferdeschinken geschleudert wird, weil die Hüter den Spottruf getan haben, unter den Hackelbergsagen wieder (ebd. S. 73 f. Nr. 99,

13—16); davon nur eine Probe. Bauern hüteten des Nachts Pferde und hatten sich um ein großes Feuer gelagert. Da vernahmen sie ein starkes Sausen und Brausen und sahen etwas durch die Luft daher ziehen, was wie ein gewaltiger Vogel aussah. Zugleich erscholl in der Höhe der Ruf ho, ho! Einer von ihnen rief spottend nach: ho, ho!, erhielt aber, als der Lärm gerade über ihnen war, eine gewaltige Ohrfeige. Die Hirten liefen voller Angst davon; als sie am andern Morgen wieder dahin kamen, fanden sie das Feuer ganz auseinander gerissen und weithin verstreut, an der Feuerstelle aber lag ein Pferdeschinken. Stünde diese Erzählung nicht unter den Hackelbergsagen, so würde man sie für eine Nachtrabensage ansprechen. Der „große Vogel", der eine Ohrfeige austeilt, gemahnt zugleich an die tirolische Habergeiß, jenen „Vogel, der wie ein Mann aussah" und dem Rufer eine tüchtige Ohrfeige gab (2, 220). Und wenn es von der Habergeiß heißt, sie hole den, der ihr Geschrei nachahme (ebd.), so gilt auch in Niedersachsen der Glaube, Hackelberg nehme den, der ihm nachrufe, mit sich in die Lüfte (Schamb. und Müller Nr. 99, 14).

Aus all diesen Geschichten tritt uns unzweifelhaft ein einziger Mythus entgegen. Sollte sich zeigen, daß der mythologische Ort für die wilde Jagd nicht bei den Alpvorstellungen zu suchen sei, so würde folgen, man habe eine Alpsage auf die wilde Jagd übertragen. Sagengeschichtlich wäre übrigens ganz wohl zu begreifen, wie aus dem mythischen Zuruf das Bild einer tosenden Jagd hervorwachsen konnte: haben wir in den walliser Sagen einen Schwarm von jauchzenden Luren sich einfinden sehen, weil die Dichtung von dem Jauchzmotiv aus auf die Vorstellung eines jubelnden Reigens verfallen war, so mußte das nemliche Motiv, als Jagdruf gedacht, auf eine Jagdscene führen, die von der ausmalenden Phantasie nach Laune und Bedürfnis gestaltet werden konnte. Ein Bezug der wilden Jagd zu Sturm und treibendem Gewölk läßt sich vielfach wahrnehmen. Die Frage stellt sich demnach so: ist die Geschichte des Alpmythus bis zur Bildung jener Sagen von der wilden Jagd vorgeschritten, ohne daß von Seiten des Naturmythus das Bild einer Sturmjagd entgegengebracht ward, oder fand sich eine solche naturmythische Anschauung schon vor? Im ersteren Fall ließe sich denken, der Naturmythus habe sich begnügt, das vom Traummythus geschaffene Bild am Himmel wiederzuerkennen, ganz ähnlich wie Sternbilder als himmlische Erinnerungsbilder an irdische Sagen aufgefaßt worden sind. Es kam uns nur darauf an,

den Fragepunkt zu formulieren; eine Entscheidung läßt sich jetzt noch nicht treffen. So viel aber ist klar, daß der in Rede stehende Mythus von der Wilden Jagd kein Naturmythus, sondern ein Alpmythus ist, mag im Übrigen die mythische Vorstellung von einer Jagd in den Lüften ihrem Ursprunge nach hingehören, wo sie wolle. Bedeutsam ist offenbar auch der Vogel; mit ihm wird sich ein folgender Abschnitt zu befassen haben, für jetzt haben wir noch mit dem Wilden Jäger zu tun und übergehen dabei solche Erzählungen, welche wie Schöppner Nr. 38 bloß von Wilden Männern sprechen.

Einst jagte der Wilde Jäger mit seinem Heer über eine Pferchhütte, in welcher der Schäfer lag. Dieser rief ihm nach: bring mir mein Teil auch mit. Bald brauste der Wilde Jäger wieder über die Hütte, ließ auf diese einen Schenkel eines Waldfräuleins herabfallen und rief mit fürchterlicher Stimme: da hast dein Teil. Nun hatte der Wilde Jäger auch Macht über den Schäfer und nahm ihn das andere Jahr mit sich fort (Panzer 2, 70 Nr. 95). Gerade so nimmt die Habergeiß, nimmt Hackelberg die Rufer mit; hier sind zwei Sagenschlüsse verbunden, der Wurf des Schenkels und die Entführung in die Lüfte, und so entsteht der Schein, als habe der Wilde Jäger erst durch Verleihung der Jagdbeute Macht über den Schäfer bekommen, während wir doch wissen, daß der Zuruf als solcher schon den Menschen in des Lurs Gewalt gibt. Im Voigtlande hört ein nächtlicher Wanderer die Wilde Jagd, tut aus Übermut auch einen Jagdschrei und wird alsbald, ohne Widerstand leisten zu können, fortgerissen und muß mitlaufen, bis die Spukstunde vorüber ist (Eisel S. 119 Nr. 307), d. h. bis er aus dem Alptraum erwacht; denn die Entführung ist nichts als jene angstvolle Traumfahrt, die nach der klassischen Schilderung bei Kohlrusch S. 317 den vom Schrätteli gequälten Schläfer über Meere und Länder reißt und welche ihren mythischen Ausdruck vornehmlich in jenen Sagen vom Knecht gefunden hat, den die Mahre zäumt und in ein Roß verwandelt. Über diesen Zaum und seine nahe Verwandtschaft zum Gürtel ist früher gesprochen worden (1, 170 ff.). Darnach wird die folgende Erzählung leicht verständlich sein. Zwei Mägde waren in ihrer Schlafkammer, die eine lag schon zu Bett, die andere stand bis aufs Hemd entkleidet, da fuhr das Wütende Heer übers Dorf mit lautem Ruf und Hörnerklang. Das Mädchen im Hemde lauschte aus dem Fenster, und die schöne Hörnerweise gefiel ihr so gut, daß sie laut zu dem nächtigen Zuge hinaufrief: wenn ich ge-

schürzt und gegürtet wäre, gieng' ich mit. Alsbald standen zwei wilde Gesellen neben ihr, der eine band ihr die Schürze um, der andere befestigte ihr den Gürtel, dann faßten beide sie bei den Armen, und husch gieng's zum Fenster hinaus — Niemand hat ferner etwas von der Magd gehört oder gesehen (Fries in Wolfs Zeitschr. 1, 18). Das redensartliche Schürzen und Gürten ist hier mißverstanden, als handle es sich um das Umbinden einer Schürze, da doch das Aufschürzen der Kleider in den Gürtel gemeint ist; nur auf diesen kommt es an, und sobald er umgelegt ist, wie in jenen andern Sagen der Zaum übergeworfen, beginnt die Fahrt. In Form der Alpsage würde die Geschichte lauten: als das Mädchen durch einen unbesonnenen Ruf dem Alp über sich Macht gegeben, legte er die Alpfessel an sie. Da dies Lurod nicht als Zaum, sondern als Gürtel aufgefaßt ist, war eine Verwandlung in Roßgestalt nicht nötig; aber die Vorstellung einer Ausfahrt blieb hier wie dort, und demgemäß gab man dem Zuruf die erwähnte Gestalt. Die Sage ist deshalb wertvoll, weil sich aus ihr ein Typus geschichtlich erklären läßt, welcher der Mythendeutung unzugänglich ist.

Hinter dem Wilden Heer, das sich in einer Fähre über den Main hatte setzen lassen, blieb ein einzelner Geist zurück und sprach: wär' ich geschürzt und gegürtet, so könnt' ich auch mit. Da band ihm ein Feldhüter ein Strohseil um den Leib und sagte: nun kannst du nach; als Lohn empfieng er eine Hand voll Gold (Panzer 1, 164 Nr. 189). Das Strohseil, das hier der Mensch dem Lur leiht, soll dieselbe Wirkung haben, wie das Lurod, das der Alp an den Menschen legt: das mythische Motiv ist in seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr verstanden. Aber daß gerade ein Strohseil genannt ist, erinnert an jene früher besprochenen Sagen, worin die Alpfessel als Strohhalm sich darstellt (vgl. 1, 174 f.). Ganz ähnlich fördert ein Mann den zurückgebliebenen Geist, indem er ihm einen Strohgürtel umbindet (Panzer 1, 176 f.). Noch weiter entstellt ist das Motiv in der Zimmerschen Chronik 4, 220, wenn der zurückbleibende Geist vom Nachtwächter verlangt, er solle ihm den weit aus einander klaffenden Kopf mit einer Zwehle zusammenbinden (abgedruckt bei Birlinger, Aus Schwaben 1, 90). Die Vorstellung, daß im Wilden Heer Kampftote fahren, hat die Umbildung veranlaßt. Der Chronist verlegt den Vorfall ins Jahr 1550; einen ganz ähnlichen berichtet eine Straßburger Chronik zum Jahr 1516 (vgl. Stöber S. 435); desgleichen

gehört hieher die steirische Sage von dem gemordeten Kinde, das mit gespaltenem Schädel im Zuge der Perchtel fährt (Krainz S. 404 Nr. 308). Auch in Schwaben kommt die Sage vor; hinter dem Mutesheer, das in einem gewaltigen Wagen fährt, schreit beständig Einer her: wär' ich gegürtet und geschürzt, so käm' ich nach (Meier S. 131 Nr. 145). Das Rockertweible, seinen Hunden lockend, kam an einem Hause vorüber; der Mann drinnen warf eine von den Weidenruten, mit denen er eben beschäftigt war, durchs Fenster, die nahm das Rockertweible, band sie um den Leib und gieng fort (Meier S. 125 Nr. 139, 2). Hier ist das alte Motiv zur Unkenntlichkeit verblaßt. Eine niederländische Sage aber, die in Wolfs Beitr. 2, 166 herangezogen wird, gehört nicht hieher; sie ist eine Variation des bekannten Motivs, daß ein Lur sich das versprechen läßt, was eine Frau unterm Gürtel trägt. Wird die Sage auf Perchtas Umfahrt mit den Kinderseelen angewandt, dann ist der Nachzügler ein Kind, das beständig auf sein zu langes Hemdchen tritt; ein mitleidiger Zuschauer bindet ihm dies mit einem Strumpfband auf, die Rede „wär' ich geschürzt ꝛc." fehlt (Zingerle, Sagen S. 409; Alpenburg, Mythen S. 64 Nr. 2. 3); dagegen drängt sich im Orlagau das Motiv von den Mutterthränen ein (Grimm, Myth.[4] 778). Vgl. auch Krainz S. 403. 405 Nr. 307. 309.

In den Polyphemmärchen begegnete uns dies Lurod als Ring, der auf die Stelle bannt, als Stock, Beil, Säbel, die einmal berührt nicht wieder loslassen und woran der geblendete Riese den menschlichen Helden zu sich her zieht, so daß dieser sich die Hand abhauen muß. In unserem Zusammenhang würde sich diese Auffassung so wenden lassen, daß der Wilde Jäger, statt Abgesandte mit dem lurischen Gürtel zu schicken (wodurch die mythische Bedeutung des Gürtels verdunkelt wird), ein Seil nach Art des Stampahaares (oben 2, 99. 101) auf einen Wanderer wirft, welcher daran kleben bleibt und dem Wilden Jäger folgen muß. In Meklenburg ist eine Sage, die hier einschlagen dürfte, gefunden worden. Ein trunkener Bauer ist Nachts unterwegs. Die Wilde Jagd braust in der Höhe dahin, plötzlich stürzt ein Schimmelreiter aus den Wolken und fragt: hast Kräfte? wir wollen uns beide versuchen, hier die Kette — faß an, wer kann am stärksten ziehen? Der Reiter schwingt sich in die Luft und zieht gewaltig an, aber das Bäuerlein hat das Ende der Kette um eine Eiche geschlungen. Der oben wird argwöhnisch und stürzt herab, aber inzwischen hat der

Andere die Kette wieder unverdächtig in die Hand genommen. So wiederholt es sich dreimal, da bekennt der Wilde Jäger: hast brav gezogen; mein wurden schon viele Männer, du bist der erste, der mir widerstand. Zum Lohn gab er ihm eine Hirschlende und füllte ihm den ausgezogenen Stiefel mit Blut; dem Bauer ward die Last immer schwerer, zu Haus aber fand er, daß Fleisch und Blut zu Silber und Gold geworden waren (Grimm, Myth.[4] 770). Grimm bemerkt dazu: hier erscheint nicht der menschliche Jägermeister, sondern der leibhafte Gott auf seinem Schimmel, schon Viele sind in seinen Wolkenhimmel aufgenommen. Das scheint nicht ganz richtig; denn gemeint ist doch wohl, daß der Wilde Jäger schon Manchen mittels der Kette zu sich hinaufgezogen habe, nicht aber, daß im „alten Haufen" die Toten fahren. Schwartz hat die Sage meteorisch zu deuten gesucht: man sehe deutlich den durch die Wolken fahrenden Sturmesgott, der Alles zu sich hinaufreißen wolle; unter Bäumen sei das Gewitter namentlich gefährlich, da habe der Wodan besonders sein Spiel, wie denn in unsrer Sage um eine Eiche die Blitzkette geschlungen werde (Der heutige Volksglaube[2] S. 30. 71).

Der Fall ist typisch für die symptomatische Methode. Aus dem Sturmesbrausen der Wilden Jagd wird geschlossen, die Sage sei eine Sturmsage; Sturm und Gewitter sind oft beisammen, also wird wohl die Kette den Blitz vorstellen, wie er in einen Baum fährt — alles Übrige, die eigentliche Handlung, bleibt unerklärt, das kommt auf Rechnung der ausschmückenden Phantasie. Und wie unklar bleiben die Beziehungen! Der Sturmgott will Alles in die Höhe reißen, an einer Blitzkette zieht er nach oben, die nemliche Blitzkette aber macht anschaulich, daß es beim Gewitter gefährlich sei, unter einem Baum zu stehen, und doch schlingt sie gar nicht der Gott, sondern der Mensch um die Eiche! Schon bei Wolf, Beiträge 2, 141 f. finden sich treffende Einwände gegen diese Deutung aufs Gewitter. Für uns ist das Entscheidende, daß diese Theorie nichts zu sagen weiß über das, was der Sage selbst offenbar die Hauptsache ist, das Verhalten des Bauers. Er überlistet den wilden Jäger im Stile des mehrerwähnten Märchentypus „Schneider und Riese"; wie da der Junge dem Riesen weis macht, er helfe ihm einen Baum tragen, so hier der Bauer, er halte die Kette. Er hält die Kette so wenig, als in den früher (1, 174 f.) besprochenen Sagen der Hund an den Strohhalm gebunden wird: in beiden Fällen kann deshalb der Lur keine Macht über den Menschen

erlangen. Wir haben früher gesehen, wie an die Stelle des sphingischen Examens auch Kraftproben treten können (1, 159): die litauische Waldfrau ringt mit dem Menschen und belohnt ihn reich, wenn er siegt; die Abendleute stellen die Aufgabe, den stärksten Baum im Walde auszureißen, und verheißen ebenfalls reichen Lohn: die Windfrau läßt den Menschen ein Jahr lang dienen und führt ihn mit sich im Winde umher. Eine solche Kraftprobe verlangt auch unser Wilder Jäger; wer sie nicht besteht, muß mit ihm durch die Luft fahren, der Bauer, der sich listig herauswindet, erhält Silber und Gold.

Das bannende Lurod, die Alpfessel ist uns unter verschiedenen Formen begegnet, als Haar, Strohhalm, Nessushemd, Gürtel, Zaum, in schwedischer Sage auch als unsichtbares Netz, womit die Waldfrau den Wanderer festhält, bis der Klang der Sonntagsglocke ihn befreit (1, 175). Dies Netz finden wir auch in Sagen vom Wilden Jäger. Spät Nachts auf dem Heimwege gerät einer in das Treiben der Wilden Jagd; ein großes Netz ist quer über den Weg gespannt. Er nimmt sein Messer, und kaum hat er damit das Netz berührt, so reißt dieses auseinander, und der Weg ist frei; zu Hause fand er, daß sein Rock von unten bis oben zerschlitzt war. Ein Anderer, der einen dunklen Mann ein graues Netz ziehen sah, verkroch sich unter Felsen und wartete, bis die Mitternachtsstunde schlug. Mit dem letzten Glockenschlage verstummten die Hundestimmen, die sich bisher hatten hören lassen, und das Netz war verschwunden. Wieder Einer wollte unter dem Netze durchkriechen, da kam der Wilde Jäger und sprach: wärst du nicht auf deinem Berufswege, sollte dir's teuer zu stehen kommen; dabei drückte er das Netz nieder und ließ ihn ungehindert hindurch (Eisel, Sagenbuch des Voigtlandes S. 121 f. Nr. 314. 315). Die nemliche Sage mit drei verschiedenen Schlüssen. Daß der Schlag der Mitternachtsglocke, der das Ende der Geisterstunde verkündet, mythisch eins sei mit dem Klang der Morgenglocke oder dem Hahnenruf, wovor die Geister des Alptraums fliehen, bedarf keiner Erörterung mehr; in jener schwedischen Sage bricht der Klang der Sonntagsglocke den Zauber des Netzes. Der zweite Schluß, wornach das Netz mit einem Messer durchschnitten wird, zeigt das nemliche Messer in Tätigkeit, das uns so vielfach in Alp- und Lursagen als Schutz- und Trutzwaffe vorgekommen ist; daß der Schnitt durch das Netz zugleich durch des Täters eigenen Rock geht, erklärt sich wie die Vorstellung, daß der Axthieb des Baumfrevlers seinen

eigenen Fuß treffe (oben 2, 182 f.): Schlag und Gegenschlag, welche in der Geschichte von den Kirchfahrtern (1, 162) zu einer Doppelsage vom geworfenen Messer und von der geschenkten Alpfessel auseinandergetreten sind, und auf die ganz ähnlich auch die Sage von Find und Kind (2, 197) gebaut ist, erscheinen hier in einen einzigen Augenblick zusammengedrängt.

Im dritten Schluß endlich kommt jener Satz zur Verwendung, den wir schon gelegentlich eines Zuges der Melkstuhlsage (2, 94) besprochen haben: wen seine Pflicht den Geistern in den Weg führt, wer „notnagel" ist, dem tun sie nichts zu leide. Eben dieser altertümliche Ausdruck wiederholt sich in einer Sage vom Nachtvolk oder Wilden Heer; eine Stimme ruft dem Begegnenden zu: Notnagel, ob den Weg, ob den Weg, oder mit! (Vonbun, Beiträge S. 10; Sagen S. 39), der auf einem Pflichtweg Begriffene genießt also die Vergünstigung, daß ihm gesagt wird, was er zu tun habe, um nicht mitgenommen zu werden. An jener früheren Stelle 2, 94 ist auch der Wilde Jäger Herodis angeführt worden; ein Mädchen, das einen Kessel über Feld tragen muß, versteckt sich darunter, als Herodis kommt, der aber entläßt sie ungeschädigt, nachdem er erfahren hat, daß sie „es habe tun müssen". Gerade so versteckt sich ein Senn, der die Stimme der Habergeiß nachgeäfft hat, unter den Kessel, aber die Habergeiß dringt hindurch und frißt den Spötter (oben 2, 219) — die Parallele ist deshalb besonders wichtig, weil sie die Zusammengehörigkeit von Habergeiß und Wildem Jäger zeigt. Der Kessel als Schlupfwinkel findet sich auch bei Strackerjan (1, 373 § 247, f); ebenso in dem Märchen von Thors Besuch bei Hymir.

Der mythische Grund schimmert aus diesen Sagen wohl erkennbar hervor; das hemmende Netz bezeichnet den Zustand der Gebundenheit, in welchem ein vom Alp Überfallener sich befindet. Wem es gelingt, mit der großen Zehe dreimal wider das Bettgestell zu drücken, der verscheucht die Murawa (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 131). Diese Angabe, welche bloß durch die formelhafte Dreizahl und die Nennung der Zehe sich von dem sehr einfachen Satz unterscheidet, daß der Alptraum weiche, sobald der Schläfer sich zu rühren vermag, kann zur Erläuterung einer Sage von der Wilden Jagd dienen. Es hörte Einer einen Hund kläffen, dachte, er gehöre dem Förster, und lockte ihn zu sich. Da kommen nun so viele kleine Hunde an ihn heran, daß er gar nicht vorwärts kommen kann. End-

lich, wie er eines seiner Felder erreicht hat, verschwanden jene, und nur ein sehr großer verfolgt ihn noch weiter, bis er aus Angst einen Schrei ausstößt und mit dem Fuße stampft, da verschwindet auch dieser letzte, der Mann aber ist sterbenskrank nach Hause gekommen (Eifel S. 119 Nr. 308). Der Angstschrei und das Aufstampfen mit dem Fuße würden in jeden Alpmythus passen, man brauchte nur statt des Erdbodens das Fußende des Bettes zu nennen; ebenso der einzelne große Hund, denn oft genug hockt der Alp in Gestalt eines Hundes auf dem Schläfer. Aber daß der Mann auf das Kläffen des Hundes mit seinem Lockruf antwortet, das ist nicht mehr rein mythisch, hier bricht jener aus dem Mythus abgeleitete Aberglaube durch, daß der Alp den Menschen anrufe und über den Antwortenden Gewalt erlange. Das Gewühl der kleinen Hunde, das den Wanderer nicht vorwärts kommen läßt, findet sich auch in oldenburgischen Sagen (Strackerjan 1, 371 § 247, c. d); es drückt vortrefflich die Lähmung aller Glieder im Alptraum aus, und indem es eben Hunde sind, tragen sie wieder die Alpgestalt, nur sagenhaft vervielfacht. Daß der Mann vor dem Hundeschwarm geborgen ist, sobald er sein Feld erreicht, hat denselben Sinn, wie daß die jütischen Ellekvinder die Dorfflur nicht betreten (oben 2, 59): an der Grenze des Heims bricht sich nach der Vorstellung der Sage die Geistermacht. So haben wir eine Doppelsage vor uns: die erste Hälfte schließt mit der Ankunft auf dem Acker, die zweite mit dem Angstschrei und Aufstampfen. Steht die zweite dem reinen Mythus näher als die erste, so kann der unmerkliche Übergang von einer zur andern anschaulich machen, wie die Hunde der Wilden Jagd nichts andres sind als zu Luren gewordene hundegestaltige Alpe. Naturforscher haben die Entdeckung gemacht, daß das, was das Volk für das Gekläff der Wilden Jagd hält, in Wirklichkeit die Stimmen von Wildgänsen sind (Bartsch 1, 4 f.; Henderson, Notes on the Folklore[2] London 1879 S. 130); so sicher es nun ist, daß es in diesen Naturlauten das Jagdgetöse seiner Sagen wiederzuerkennen glaubt, so sicher erweist sich die Handlung dieser Sagen als die von richtigen Alp- und Lursagen: die naturgeschichtliche Erklärung vermag so wenig, ja noch weniger als die meteorische Deutung über die bloße Vorstellung einer wilden Jagd hinauszukommen bis zu Geschichten von ihr und zu den Geschichten, welche tatsächlich erzählt werden.

Aus Niedersachsen stammt die Angabe, Hackelbergs Hunde hätten

sich um die Spinnerinnen her, denen sie einst begegneten, so geschüttelt, daß deren Kleider und Rocken von dem Regen ganz naß wurden (Schamb. und Müll. S. 73 Nr. 99, 12). Der meteorische Bezug scheint deutlich genug ausgesprochen, und Schwartz (Der heutige Volksglaube² S. 66) hat nicht verfehlt, die Stelle in diesem Sinn zu verwerten. Allein, daß der Alp netzt, hat sich uns 1, 49 gezeigt: wo der Scherber steht, wird es naß am Boden; die Gongers auf Silt hinterlassen einen Floß salzigen Wassers in der Stube; der griechische Kalikantsaros pißt in die Herdasche und in alle offenen Gefäße und wäscht sich mit dem darin vorgefundenen Wasser den Körper. Wenn nun der Wilde Jäger sich gleichfalls wäscht und die Wilde Jägerin zu eben diesem Zwecke ihr eigenes Wasser nimmt (Jahn S. 17 Nr. 19; Bartsch 1, 7. 19 Nr. 8. 23, 2; Kristensen, Jyske Folkeminder 4, 146 Nr. 210), so scheint dieser Zug, dem wir hier nicht weiter nachgehen können, mit dem von den netzenden Hunden in Zusammenhang zu stehen, und wiewohl die Auffassung, es habe eine naturmythische Zubildung zur Lursage vom Wilden Jäger stattgefunden. durchaus zulässig wäre, müssen wir uns doch bedenken, sie einzuräumen, Völlig zu der unreinlichen Gewohnheit des Kalikantsaros stimmt das Betragen der Hunde in voigtländischen Sagen: es hat sich Einer vor der Wilden Jagd in einen Graben versteckt, aber jeder der vorbeirasenden Hunde hält bei ihm an und hebt das Bein auf, so daß seine Kleider noch lange ganz unbrauchbar waren (Eifel S. 121 Nr. 313). Und ganz Übereinstimmendes wird aus Pommern gemeldet (Höfer in Pfeiffers Germania 1, 103). Auch an eine schwäbische Sage ließe sich denken. Bei Ellwangen geht der Geist eines Jägers um; ein junger Bursche rief ihn einst bei seinem Spottnamen Hosenflecker und forderte zu trinken, er sei durstig, da erschien der Jäger im höchsten Zorn mit einem Fäßlein, aus dessen Spundloch ein feuriges Naß sich ergoß, und warf dann den Jungen mit solcher Wucht in den Graben, daß er in der Frühe übel zugerichtet nach Hause wankte (Birlinger 1, 13 Nr. 11). Falls diese Sage in unsern gegenwärtigen Zusammenhang gehört, so wäre das Wasser, das die Hunde verspritzen, eine abgeschwächte Form des mythischen Todeswassers, von welchem 1, 284 ff. die Rede war. Und noch etwas ist zu erwägen. Wenn Pferde krank und schweißtriefend im Stall gefunden werden, so heißt es, der Alp habe sie geritten — entweder im Stall oder auf weiter luftiger Fahrt: aus der Erschöpfung, in welcher der Mensch vom Alptraum zu er-

wachen pflegt, wird auf ein Alperlebnis des erschöpften Tieres geschlossen; die Sage weiß dann vom Schaum des Schimmels, den der Wilde Jäger reitet, zu berichten, er habe sich in Gold verwandelt (Jahn S. 12 Nr. 12). Gerade so aber erzählt man, der Wilde Jäger nehme die Hunde aus den Häusern mit, und sie kämen schweißtriefend und abgehetzt wieder (Eifel S. 117 Nr. 302—305); diese Vorstellung auf das Bild der Wilden Jagd übertragen könnte jene Schilderung von den netzenden Hunden veranlaßt haben, und wenn auch nicht erzählt wird, die Nässe habe sich wie der Schaum des Schimmels in Gold verwandelt, so kommt doch in einer Sage von der Wilden Jägerin etwas Ähnliches vor (Bartsch 1, 21 Nr. 25; vgl. auch Eifel Nr. 264). Schweiß ist nicht das einzige Naß, wodurch sich ein Angstzustand verrät oder das dem Alptraum gemäß wäre (vgl. 1, 45); es ist der vom Alp geplagten Menschheit nicht zu verdenken, wenn sie aus Rache die eigenen Schwächen ihm aufbürdete und keine Verantwortung für die Spuren seines Besuchs übernahm. Sie erfand sogar einen Zauber, ihn an seiner angeblichen Schwäche zu fassen (Wolf, Niederl. Sag. S. 346 Nr. 254; Lütolf S. 118); die Erfindung knüpft an den Gedanken an, daß, wenn Milch oder Harn einer behexten Kuh gestochen, gehauen, gebrannt, geräuchert wird, die Hexe all das am eigenen Leibe spüre (Wuttke² § 701; Strackerjan § 238. 239), gerade als füge man die Mißhandlungen dem bekannten Strohhalm zu. Offenbar sitzt in krankhaft veränderten Ausscheidungen der Alp selber oder wenigstens ein Stück von ihm; das nemliche Mittel, das ihn hindert, an jungen Ziegen zu saugen (oben 2, 174 f.), wird deshalb in Meklenburg angewandt, um Kindern die Unreinlichkeit abzugewöhnen (Wuttke § 540).

Wir sind auf diese Abschweifung dadurch geführt worden, daß die hemmenden Hunde sich als Alptiere erwiesen. Auch der Wilde Jäger selber hemmt, nicht bloß durch ein Netz. Als den vorhin erwähnten schwäbischen Jäger ein Bursche durch spottenden Zuruf herausforderte, hielt ihn der Geist bis früh Morgens auf einer Stange fest, über die jener gerade zu steigen im Begriff war (Birlinger 1, 13). Einmal hörten Fuhrleute des Nachts den Wilden Jäger, und einer rief, ob er nicht kommen solle und schreien helfen; von dem Augenblick an hat er mit seinem Wagen nicht mehr von der Stelle gekonnt. Ein andermal rief ein Fuhrmann dem Jäger zu: du jagst und jagst und fängst doch nichts! Da hatte er aber gleich so schwer,

daß er nicht von der Stelle konnte; erst als Andre zu seinem Gespann kamen, konnten sie es weiter bringen (Kuhn, Westfälische Sagen 1, 178 Nr. 189. 190). Einer schaute zum Fenster hinaus, als das Wilde Heer vorüberzog, und rief ihm nach; da konnte er den Kopf nicht wieder zurückziehen, weil ihm der Wilde Jäger Hörner aufgesetzt hatte, und so mußte er eine Stunde lang ausharren (Panzer 1, 133; ähnliche Sagen sind bei Kuhn 1, 183 unten angeführt). An einem Hof im Walde bei Ellwangen fuhr das Wilde Heer hin und rief den Bewohner bei Namen; sobald dieser Antwort gab, hieng ein halber Menschenleib an seiner Tür, so daß er nicht mehr aus noch ein konnte, und erst als das Morgenglöcklein ertönte, verschwand das Hemmnis (Birlinger 1, 31 Nr. 38).

Wertvoll ist an dieser schwäbischen Sage einmal die Angabe, das Wilde Heer habe den Mann bei Namen gerufen. Sie wird durch elsäßische Aufzeichnungen bestätigt. Mitten im Brausen und Toben der Wilden Jagd hört der einsame Wanderer sich oft beim Namen rufen; er darf aber nicht antworten, denn täte er es, so würde er von den finstern Gewalten ergriffen werden und müßte die ganze Nacht im Walde umherirren (Stöber S. 271). Junge Bursche waren mit ihrem Vieh im Wald, da hörten sie sich spät Abends beim Namen rufen; einer faßte sich ein Herz und gab Antwort: augenblicklich spürte er Flügel, die ihm hart am Angesicht herumschlugen (ebd. S. 272). Einst kehrten Knechte und Mägde aus den Reben nach Haus, es war schon finster. Ein Mädchen, das ein wenig zurückgeblieben war, hörte seinen Namen rufen und folgte der Stimme, in der Meinung, es seien ihre Gefährtinnen; am andern Tag fand man sie tot: es war das Nachtgejäg gewesen, das ihr gerufen, die Andern hatten das Hußdada der Wilden Jäger wohl gehört (ebd.). Die Flügel, deren Schlag der Junge um seine Ohren verspürt, kennen wir schon aus den Sagen vom Nachtraben und vom Hackelberg 2, 224, und so erhärten diese schwäbisch-elsäßischen Überlieferungen, daß das Nachspotten in den Sagen von der Habergeiß, vom Nachtraben u. s. f. nichts ist als eine Variation des Themas vom Antworten auf den Zuruf des Alps. Dies ist das Eine, was uns jenen Ellwanger Bericht wichtig macht. Zum andern tritt in ihm ein oft wiederholter Zug in so charakteristischer Weise hervor, daß das Ganze mit leichter Mühe auf den einfachen Alpmythus sich zurückführen läßt: der halbe Mensch, der die Tür versperrt und nicht wankt noch weicht bis zur Morgenglocke,

ist mit leichter sagenhaften Verschiebung die mahrische Bürde, welche dem Schläfer auf die Brust zu sinken pflegt und ihn regungslos macht. Vielleicht ist in dem halben Menschen die Gestalt des Alps nachgeahmt, der nur von vorne leibig erscheint, hinten aber einem Troge gleicht; auch sonst wissen Märchen und Sagen von halben Menschen (vgl. 2, 19. 91). Noch näher an die Alpsituation reicht es heran, wenn Einem, der hinter der Wilden Jagd her einen Jägerschrei tat, ein Stück Fleisch ins Bett geschleudert wird und nicht wegzuschaffen ist (Eifel S. 118 Nr. 306), oder wenn die unheimliche Bescherung am Leibe des Spötters haftet. Einer hat dem wilden Jäger nachgerufen, da fliegt ihm eine Menschenlende auf den Rücken, die immer wieder auf ihn hockte, sooft er auch versuchte, sie abzuwerfen (Nordd. Sag. S. 76 Nr. 76). Ähnliche Sagen finden sich auch in Pommern (Jahn Nr. 21. 28) und anderwärts (Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 361 Nr. 403).

Das führt uns abermals auf die Hunde der Wilden Jagd. Einst in den Zwölften rief ein Mann dem Wilden Jäger spottende Worte nach und verlangte ein Weihnachtsgeschenk. Da fiel einer der Hunde des Jägers durch den Schornstein auf den Herd und verwandelte sich da, als man ein Tuch auf ihn deckte, in einen Stein, der, so oft man ihn auch herunterwarf, den andern Morgen immer wieder an der alten Stelle lag. Nach einem Jahre holte der Wilde Jäger den Hund wieder ab (Bartsch 1, 17 Nr. 21). Sonst kommt diese Sage ohne den Eingang mit dem Spottruf vor, und der Hund läuft ins Haus, weil man versäumt hat, die Türe zu schließen (Kuhn Nr. 1—8; Strackerjan 1, 373 § 247, h vgl. f; Bartsch 1, 21). Ohne uns näher auf diese Erzählungen einzulassen, heben wir nur hervor, daß der Strafhund völlig parallel dem halben Menschen ist, daß in seiner Gestalt ein Alp stecken muß, wie er denn auch nach Kuhn Nr. 1 vom Wilden Jäger geradezu als Alke, d. i. Alveke (Germania 26, 190) angeredet wird. Wenn der Hund nach Ablauf eines Jahres wieder abgeholt wird, so gemahnt das an die Vorstellung, daß das eingeschlagene Beil nach einem Jahr herausgezogen wird (2, 183), wie denn überhaupt die Jahresfrist in solchen Sagen von der Wilden Jagd üblich ist (Wolfs Zeitsch. 3, 34): die eigentliche Zeit für die Wilde Jagd sind die Zwölften, wer also auf ihre Wiederkehr harrt, muß ein volles Jahr warten. Das eingeschlagene Beil bezeichnet Siechtum; so bringt auch der unverscheuchbare Hund der Frau Gauden

Krankheit und Sterben ins Haus (Bartsch 1, 21). Dadurch, daß die Sage vom Hund Züge der Sage vom Beil angenommen hat, ist seine Wesensgleichheit mit dem halben Menschen verdunkelt; wenn er bei Nacht die Menschen durch Winseln behelligt, so ist das eine Zubildung von der naturgeschichtlichen Seite her, ein Ersatz für die Alpqual, die durch einen versteinerten, stilliegenden, wenn auch unverrückbaren Hund nur mangelhaft ausgedrückt ist. Die Verwandlung in den Stein erweist sich als einen Übergang in eine andere Alpgestalt, denn als Stein wird der Alp gefangen (1, 233), und die Sagen vom dräuenden Mühlstein sind Lauringsagen; das auf den Hund geworfene Tuch entspricht dem Bettlaken, in welchem der Alp gefangen wird. Durch diesen Nachweis der Sage vom Hund im Hause als einer Alpsage wird aber die vorhin gegebene Deutung der Geschichten von dem Hundeschwarm bestätigt, der sich dem Wanderer hemmend um die Beine drängt, und so mag sich eine erweiterte Fassung des Typus hier anschließen.

Ein Bauer war in den Zwölften Nachts unterwegs, hörte einen Jäger blasen und Hunde bellen, wollte fortlaufen, konnte aber nicht von der Stelle kommen, weil die Hunde dicht um ihn herliefen. Auch der Jäger kam herbei, überzeugte sich, daß der Bauer nicht die Absicht hatte, die Jagd zu stören, und versprach, ihn ungehindert gehen zu lassen, gab ihm aber zuvor zwei von seinen Hunden zu halten; er werde gleich zurückkommen und sie ihm wieder abnehmen, jener solle sie ja beileibe nicht laufen lassen. Der Bauer mußte sich, obgleich er nicht lange zu halten hatte, mit den Hunden so abquälen, daß er ganz abgemattet nach Hause kam und von Furcht und Anstrengung krank ward (Strackerjan 1, 371 § 247, c). Diese Erschöpfung — keine andere als die des Alptraums — ist als Folge davon bezeichnet, daß der Mann die Hunde nur mit Mühe festhalten konnte. Die Alpnatur der Hunde kennen wir, und so taucht denn der alte wohlvertraute Zug wieder auf, daß es Mahrenart ist, sich nicht halten lassen zu wollen. Statt des Haupthaares, an welchem das Doggi, die Walriderske gepackt wird (1, 53 f.), tritt hier, da der Alp Hundegestalt trägt, das Brackenseil ein. Nun ist auch der Bau der Erzählung verständlich: es ist wiederum eine Doppelsage. Den ersten Teil bildet wie in der auf 2, 231 besprochenen die Scene mit den hemmenden Hunden; aber der Eingang, daß der Mensch die Lauringshunde durch seinen Zuruf auf sich gezogen habe, mußte wegfallen, weil in diesem Fall

der Wilde Jäger keine Gnade hätte walten lassen: den Rufer straft er ja vielmehr. Der zweite Teil ist die Scene mit den wegstrebenden Hunden: die zwei Haupteigenschaften des Alps, daß er sich zwar auf den Menschen wirft, aber nicht von ihm gehalten sein will, sind auf zwei verschiedene Auftritte verteilt, zwei Gesichtspunkte, unter denen der Alpmythus aufgefaßt werden kann, geben den zwei aneinander gefügten Lauringsgeschichten das unterscheidende Gepräge. Anscheinend ist der Leitriemen, an welchem die Hunde gehalten werden, der Kette ähnlich, an welcher der Wilde Jäger festgehalten wird (vorhin 2, 228). Aber innerlich sind beide so verschieden wie der Haarschopf der Mahrte, in welchen der Mensch greift, und das Haar, woran die Stampa das kleine Mädchen bindet, wie der gefesselte und der fesselnde Alp, wie der zweite und der erste Teil unsrer Erzählung.

Unmythisch ist dabei freilich, daß der Wilde Jäger dem Menschen die Hunde zu halten gibt: streng genommen müßte der Mensch die ihn belästigenden Hunde beim Riemen fassen und diese dann mit aller Macht wegstreben: die Auseinanderlegung in zwei Scenen hat jenen bloß sagenhaften Zug der Darreichung veranlaßt. Die zweite Scene kommt aber auch selbständig vor, mit einem Schlusse, der verrät, daß man beim Festhalten der Hundekoppel an das des Alphütleins dachte (das ja nach 1, 155 f. gleichfalls mit der Ergreifung des Mahrenhaares zusammenhängt): der Mensch wird dafür belohnt, daß er die Hunde nach dem Wunsche des Jägers wieder losläßt. Einem Knecht begegnet der Wilde Jäger und bittet ihn, seine beiden Hunde zu halten und auf den Zuruf: halt die Hunde fest! loszulassen. So geschieht es; nach einer Weile kommt der Jäger zurück und bietet ihm zum Lohne den Schaum von seinem Rosse, den der Knecht abwischt und zu Hause in Gold verwandelt findet (Jahn S. 12 Nr. 12). In dieser wie in der vorigen Sage ist nicht angegeben, warum der Jäger sich eine Zeit lang entfernt und die Hunde zu halten gibt. Eine dritte erklärt zwar den Weggang des Jägers, läßt aber erst recht einen Grund vermissen, warum er die Hunde nicht mitnimmt, da er doch einer Beute nachjagt. Ein Mann stieß auf Hackelberg, der ihm seine zwei großen Hunde zu halten gab und ihn fragte, ob er nicht einer Frau begegnet sei. Der Bauer bejahte und wies die Richtung, in der jene geflohen war. Nach einer Weile kam der Wilde Jäger zurück, die gefangene Frau war lebend aufs Pferd gebunden. Seinen Lohn fürs Halten der Koppel sollte der Mann zwischen den Vorderfüßen des

Rosses aufheben, lehnte aber ab; da dankte Hackelberg, nahm die Hunde wieder an sich und ritt weg. Nach einiger Zeit traf der Bauer die Leiche der Frau mitten im Walde von den Hunden des Hackelberg in Stücke gerissen (Jahn Nr. 7). Da in manchen andern Sagen von der gejagten Frau der Wilde Jäger diese tot auf seinem Pferde liegen hat, so sieht man, wie die abweichende Schilderung hier damit zusammenhängt, daß die Scene vom Festhalten der Hunde eingeschaltet wurde: weil die Bracken gehalten werden, statt mitzujagen, zerreißen sie erst nachher die Frau; die Koppelscene ist der Geschichte von der gejagten Frau von Haus aus fremd, wohl aber gehört zu dieser der Zug, daß der Lohn zwischen den Hufen aufgenommen werden soll (vgl. Jahn Nr. 36).

Damit sind wir denn bei der Sage von der gejagten Frau angelangt. Angekündigt war sie schon durch die vom „halben Menschen"; denn sehr oft ist die Jagdbeute, die dem mutwilligen Rufer zugeworfen wird, eine Weiberlende. Keineswegs immer; oft wird eine Pferdekeule, ein Hirschviertel, ein Hase, ein stinkendes Aas genannt, und besonders merkwürdig ist eine luxemburgische Variante: als ein Knecht dem Wilden Jäger nachgerufen hatte, er möge auch ihm ein Wild schießen, fand man am andern Morgen eine Haut ähnlich der einer Kuh an der Haustür angeklebt (Gredt S. 168 Nr. 294, 4) — das gemahnt an die Habergeiß, die sich als blutiges Fell an die Türe hängt (2, 220). Die Kuhhaut dürfen wir wohl damit in Zusammenhang bringen, daß nach dem Volksglauben der Eifel der Alp in eine Rinderhaut gehüllt sich auf die Schläfer legt (Schmitz, Sagen und Legenden des Eifler Volkes S. 39), in Steiermark und Kärnten als Kuhwampe (Wolfs Zeitschr. 2, 40; 4, 410). Die Pferdekeule und die Weiberlende weisen darauf, daß der Alp in Roßgestalt (1, 172) und als Weib die Menschen heimsucht. Sobald der Spottruf nicht der Habergeiß oder dem Nachtraben, sondern dem Wilden Jäger gilt, ist es erklärlich, daß die Sage eine Änderung erfuhr. Zwar läßt sich denken, daß, wie die Habergeiß, die walliser Bozen u. s. w. in eigner Person über den Spötter herfallen, auch der Wilde Jäger sich unmittelbar als Alp erweise, und in der Tat gibt es eine Überlieferung, wornach er demjenigen, der ihn herausforderte, auf den Rücken hockt und ihn mit seiner Schwere fast erdrückt (Gredt, Luxemburger Sagen S. 181 Nr. 323, 1); aber den Sieg davon getragen hat die aus der Sage

von der Wilden Fahrt stammende Vorstellung, daß ein halber Mensch, einer der zahllosen in dieser Fahrt ziehenden Lure die Strafe vollstrecke (2, 234); bei Panzer 2, 71 Nr. 96 ist es eine ganze tote Frau. Angewandt auf den Wilden Jäger erlitt das Motiv nun die Umwandlung, daß der unheimliche Gast als Jagdbeute des Wilden Jägers gedacht ward: statt des halben Menschen trat das Viertel des zerwirkten Wildes, die Menschenlende, die Pferdekeule ein.

Im Übrigen blieb die Alpnatur unverwischt. Daß Fluchen den Alp vertreibt, ist uns bekannt. Einem Schiffer, der dem Wilden Jäger nachrief, warf dieser einen Pferdeschinken in den Kahn; als jener sich vergeblich mühte, die schwere Last hinauszuwerfen, stieß er im Ärger einen Fluch aus, und alsbald war sie verschwunden (Sommer, Sagen S. 8 Nr. 4) — die Situation des Alptraums mit der Anstrengung des Abschüttelns und dem Erwachen unter einem Aufschrei ist noch völlig deutlich. Oft ist der Fluch durch andre Worte ersetzt; man braucht nur zu rufen: nimm's wieder mit! so verschwindet das leidige Geschenk des Wilden Heeres (Panzer 2, 71 Nr. 96); auch der Wilde Jäger nimmt es auf solche Aufforderung wieder an sich, doch nicht ohne zu drohen und zu schrecken (Schneller S. 205 f.). Schlimmer ist es, wenn man sich entschließen muß, von dem eklen Gericht zu essen (Sommer Nr. 4); vermutlich steht das in Zusammenhang mit allerlei ekelerregendem Treiben des Alps und des Lurs, von welchem früher gehandelt worden ist, und läßt sich auf das Motiv zurückführen, daß der Alp seine widerliche Zunge in des Schläfers Mund steckt. Auch ins Märchen ist der Zug übergegangen, daß der Mensch vom Lur zu einem greulichen Mahl genötigt wird, so in einige Fassungen des Polyphemmärchens (z. B. Vuk Nr. 38) und in andere Unholdgeschichten (z. B. Hahn Nr. 19). Aber es spielte nun auch der bekannte Gedanke herein, daß, wer von den Angehörigen der andern Welt Speise annimmt, dem Jenseits verfallen ist; so erzählt man im Voigtland von einer Frau, die, um das hereingeworfene Fleisch los zu werden, davon genoß und deshalb die Frau des Wilden Jägers werden mußte, der sie erst nach fünf Jahren ihrem Manne zurückbrachte (Eifel Nr. 306 Anm. 5). Daraus erklärt sich denn der Rat, solches Fleisch beileibe nicht anzurühren, sonst würde einen hernach der Wilde Jäger darum anfechten (Grimm, Sagen Nr. 48), desgleichen die List, daß man sich bereit erklärt, von der Speise zu essen, aber Salz dazu verlangt (z. B. Schönwerth

2, 162; Eisel a. a. O.), denn Salz kann der Wilde Jäger nicht schaffen, wie es auch meistens den Hexen fremd ist — vielleicht eine Umwandlung des Gedankens, daß Lure den Kümmel im Brot nicht leiden können (anders nach Grimm, Myth.[4] 875), wahrscheinlicher jedoch eine Anwendung des Satzes, daß Salz zu den „drei weißen Gaben" gehört, nach deren Empfang die Alpwesen verschwinden, mit denen sie also nichts zu tun haben mögen.

Daß die Menschenlende gewöhnlich eine weibliche ist, könnte auf dem Geschlechtsgegensatz zwischen Träumer und Traumbild beruhen. Starken Einfluß übte sicherlich dabei die Sage von der gejagten Frau, der wir uns nun zuwenden. In der Nähe eines welschtirolischen Bauernhofes hörte man oft Hundegebell. Eines Abends pflügte der Bauer noch auf dem Felde, da vernahm er wieder in der Ferne das Gekläffe, und eine Stimme rief: Ochsenmann, lieber Ochsenmann, ich bitte dich, mach' einen Kreis mit deinem Stachelstocke. Er sah aber nichts, und erst nach einigem Bedenken, als der Ruf sich wiederholte, zog er einen großen Kreis um Pflug und Ochsen; plötzlich sprang ein schönes Weib in den Kreis und sprach: ich danke dir, du hast mich gerettet; sag, was kann ich dir dafür geben? Er sah sie an und begehrte sie zum Weibe (Schneller S. 211 Nr. 6). Die Geschichte geht dann über in die früher, 1, 182 ff., besprochene Form der Lorinnenehe, wornach die Frau späterhin wieder entweichen muß, weil der Mann entgegen der Abrede sie mit der linken Hand bedient. Wir haben diese Sage absichtlich vorangestellt als ein Zeugnis dafür, daß die gejagte Frau nichts andres als eine Mahre, eine Lorin ist. Gleichfalls aus Welschtirol stammt eine Geschichte von einer Eguana, welche vom Wilden Jäger Beatrik verfolgt den Pflüger anfleht, einen Kreis zu ziehen, sie wolle ihn reich und glücklich machen, ihm als Magd dienen, seine Frau werden. Der Bauer willfahrt und umschließt sich und sie mit einem Kreise. Als aber Beatrik unter fürchterlichen Drohungen herangestürmt kommt und ihm befiehlt, den Kreis zu öffnen, wird er verzagt und gibt die Eguana preis, die alsbald in Stücke zerrissen wird (Schneller S. 205 Nr. 1). Ein Wildes Weib, von einem Jagdhunde verfolgt, bittet einen Mähder: mach' einen Kreis! Der aber rührte keine Hand. Da verwünschte sie sein Gehöfte, floh weiter, ward aber bald von dem Hunde eingeholt und zerrissen (S. 212 Nr. 8).

Bei Cäsarius von Heisterbach 12, 20 begegnet ein Ritter bei Nacht

einem Weibe, das vor einem blasenden Jäger und seinen bellenden Hunden herläuft und um Hilfe ruft. Er springt vom Pferde, zieht mit dem Schwerte einen Kreis um sich, in welchen er die Flüchtige aufnimmt, und schlingt deren Haarflechten um seinen linken Arm, während er in der Rechten das bloße Schwert hält. Als aber der Jäger näher kommt, schreit das Weib: laß mich, laß mich los, da ist er! Er hält nur um so fester; sie aber strebt weg, schlägt nach ihm, reißt so gewaltig, daß ihm die Haare in der Hand bleiben, und läuft davon. Der Jäger hinterdrein, erreicht sie bald und legt sie quer vor sich aufs Roß, daß das Haupt hüben, die Beine drüben herunterhängen. Diese alte Fassung läßt uns erkennen, wie jene Sage (2, 237) zu Stande kam, worin der Mensch die Hunde des Wilden Jägers halten muß, während er der Frau nachsetzt: ursprünglich hatte der Mann auch dort die Frau an den Haaren festgehalten, später setzte man, nicht eben geschickt, statt der Strähnen die Hundekoppel ein. Aber bei diesem Tausch blieb man innerhalb der nemlichen mythischen Anschauung; denn, wie sich gezeigt hat, ist der Leitriemen nur der sagenhafte Stellvertreter für das Mahrenhaar, hier aber findet sich dies Haar geradezu selber in der Sage. Die Scene, die sich innerhalb des schirmenden Kreises abspielt, ist Zug um Zug die wohlbekannte Alpscene von der am Haar gepackten Mahre, die mit aller Gewalt sich loszumachen trachtet und schließlich sich losreißt. Von ihr aus muß die ganze Erzählung sich begreifen lassen.

Eh wir aber die gefundene Spur verfolgen, haben wir noch zu rechtfertigen, daß der Bericht des Cäsarius hier beigezogen worden ist; im Original nemlich steht mehr als das soeben Mitgeteilte. Da lautet der Eingang so: Die Kebse eines Priesters bat auf dem Sterbebette, man möge ihr ein Paar neue, tüchtige Schuhe machen und ihr die mit ins Grab geben, sie werde sie gar nötig haben. Am Tag nach ihrem Begräbnis widerfuhr dem Ritter das vorhin erzählte Abenteuer; in dem Frauenzimmer, das bloß mit dem Hemd und den neuen Schuhen bekleidet war, erkannte er die Verstorbene, der Verfolger aber war der Teufel; als der Ritter in der Stadt sein Erlebnis berichtete und die ausgerissenen Haare vorwies, grub man die Leiche aus und fand, daß ihr die Haare fehlten. Auch sonst dienen ja die der Mahr ausgerauften Haare zur Beglaubigung (oben 1, 53 ff.), aber sie verschwinden wieder oder verwandeln sich in Strohhalme;

hier genügt das nicht, die Leiche muß ausgegraben werden, denn bei dieser wahrhaftigen, in der Erzdiöcese Mainz vorgefallenen Geschichte kommt Alles darauf an, zu zeigen, daß die Sagen vom Wilden Jäger vielmehr solche vom Gottseibeiuns seien und das von ihm gejagte Weib nicht eine Waldfrau, eine Lorin, sondern ein Totengespenst, der Schatten einer Pfaffengelle. Der unduldsame Geist der Cölibatskämpfe, der die Ehefrauen von Geistlichen für Buhlerinnen erklärte, bediente sich der Volkssage, um die zelotische Lehre recht eindringlich zu predigen; wenn die pommersche Sage oben 2, 222 ganz richtig angibt, die Mahre pflege Wanderern sich in Gestalt eines Schimmels auf die Schultern zu hängen, so ist nach der Zimmerischen Chronik (2, 219 f.) auch in diese Mahrensage die Pfaffenkellerin eingeführt: als schneeweißes Fulhe (Fohlen) lauert sie den Leuten auf, springt hinter den Reiter aufs Pferd und schlägt ihn mit den Vorderhufen. Vielleicht kam bei den Sagen von der gejagten Frau ein meteorischer Bezug zu Hilfe; Ausdrücke wie Windsbraut, Schneegelle (vgl. Nebelsagen S. 272) mögen dem Volksbewußtsein in Zusammenhang mit dieser Frauenjagd gestanden sein selbst in dem Falle, daß die Wortschöpfung auf einer Metapher beruhte, welche das Spiel des Windes mit Staub, Laub, Schnee dem uralten Brauche des Brautlaufs (Grimm, Rechtsaltert. 434; Haupts Zeitsch. 3, 66 ff.; Germania 4, 371) verglich.

Der Gregorianer, der die weit verbreitete Sage in den Dienst seiner Doctrin zog, verfuhr bei seiner Fälschung mit Umsicht, indem er aus dem Volksglauben einen Zug aufnahm, welcher der Erzählung ein besonderes Gepräge der Echtheit verlieh. Er ließ die sterbende Frau sich ein Paar neuer Schuhe bestellen: die Totenschuhe, die man zur Reise in die andere Welt der Leiche mit ins Grab zu geben pflegte (vgl. Rochholz, Alemann. Kinderlied S. 351 ff.; dess. Deutscher Glaube und Brauch 1, 186 f.), müssen herhalten, um die Schilderung der Flucht in volkstümlichem Sinne anschaulich zu machen. Sie sollen neu und bene taccunati sein: das wäre franz. bien taconnés, gut geflickt, wohl gebüßt — wohl nur ein gezierter Ausdruck für dauerhaft genäht, schwerlich ist an span. tacon Absatz zu denken, eher an tachonar benageln, so daß es calcei clavati wären, was übrigens die Glossen mit gelapte schuoch, rinkenschuoch wiedergeben, also Schuhe mit Lappen, Spangen, Bundschuhe, Schnürstiefel, Boßen. Auch hiebei scheint die Volksdichtung vorgearbeitet zu haben. In der

Oberpfalz weiß man von einem hoffärtigen Mädchen, dem kein Freier gut genug war. Als sie starb, befahl sie, ihr die neuen Schuhe mit ins Grab zu geben. Einer aus ihrem Orte, der sie kannte, begegnete einst dem Nachtgeleite, da sah er die Dirn im Zuge, ihre Schuhe waren ganz zerrissen; als er das ihren Eltern erzählte, ließ man das Grab öffnen, und wirklich waren die neuen Schuhe ganz zerrissen und bis an die Waden hinaufgeschoben. Die im Nachtgeleite gelten für arme Seelen und dürfen auf einem Stock mit drei Kreuzen ausruhen (Schönwerth 3, 125). Auch sonst läßt die Volkssage den Frevel, die Ehe zu verschmähen, nach dem Tode bestraft werden (oben 1, 279; Alpenburg, Alpensagen S. 158 Nr. 158; Zingerle, Sagen S. 455 Nr. 1009); doch wäre möglich, daß die oberpfälzische Sage Spuren eines Predigtmärleins trüge nach Art der Geschichte des Cäsarius. Von den Schuhen der gespenstischen Pfaffenköchinnen weiß die mündliche Überlieferung in anderem Sinne zu berichten: der Teufel verwandelt die Pfaffenmägde in Rosse, die er beim Schmied beschlagen läßt. Vgl. Wolfs Zeitschr. 2, 33. 180; 3, 340 nebst 314 ff. (des falsch paginierten Bogens 22) Nr. 60. 86; Quitzmann, heidnische Relig. S. 45; Germania 18, 180. Auch hiebei also ist wieder ein Mahrenzug verwendet aus den Sagen von solchen Mahren, denen der Zaum übergeworfen wird und die als Pferde zur Schmiede müssen, sich beschlagen zu lassen.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Kern von Cäsarius' Bericht eine echte Volkssage ist. Daß dazu auch das Motiv des festgehaltenen Haares gehöre, dafür bürgt nicht bloß, wie wir sahen, dessen Altertümlichkeit, sondern auch der Umstand, daß in jener pommerschen Sage an der entsprechenden Stelle das Festhalten der Hundekoppel steht. Eine meklenburgische Fassung (Bartsch 1, 158 Nr. 196), worin die Mahrte zur Hexe geworden ist, hat gleichfalls eine Erinnerung an die Haarsträhnen bewahrt: ein Bauer hilft der fliehenden Frau über den Weg, der sie hemmt, indem er sie bei den Zöpfen packt und hinüberschleudert, und als dann der Wilde Jäger sie eingeholt und erlegt hat, reißt dieser ihr die Zöpfe aus und gibt sie dem Bauer, der ihm die Fliehende verraten hatte, zum Andenken. Meist aber sind die Haare in Vergessenheit geraten; es liegt ja ein Widerspruch darin, daß die Frau in den schirmenden Kreis flüchtet und dann mit aller Macht daraus wegstrebt, aber gerade dadurch offenbart sich die mythische Grundlage der Erzählung. Aus den Erlösungssagen wissen

wir, daß die Lorin festgehalten sein will, wiewohl sie sich in verschiedene Schreckgestalten verwandelt; diese Schreckbilder treten auch abgesondert auf, und dann gilt es, die Jungfrau festzuhalten, obgleich alles mögliche Gezücht auf den Menschen eindringt: als aber eine Schlange zischend auf ihn losfährt, erschrickt er und entläßt die Lorin aus seinen Armen (oben 1, 224 ff.). In dem typischen Märchen oben 1, 99 ff. hält der Bauer die zur Schlange verwandelte Prinzessin in seinen Armen, obschon andere Schlangen ihn umwinden und anzischen und nach seiner Prinzessin beißen. Aus derlei Schilderungen ließ sich leicht der Schluß ziehen, die Mahre flüchte sich in die Arme des Menschen, weil sie von andern Lurwesen verfolgt werde; und so gut unter den Schreckniſſen einer Erlösungssage das Wilde Heer genannt wird (oben 1, 335), so natürlich war es, als Verfolger den Wilden Jäger und seine Hunde vorzustellen, denn sowohl ihn als seine Hunde haben wir als Alpwesen erkannt. Schlangengestalt konnte unter solchen Umständen die Mahre nicht haben, sie behielt ihre menschliche bei. Der schirmende Kreis ist nur ein andrer Ausdruck für die hegenden Arme und zugleich ein Ersatz für den Schutz, welchen sonst die Eigentumsgrenze gewährt; ein ähnlicher Gedanke liegt der Vorschrift zu Grunde, sich auf sein Taschentuch zu stellen, wenn man von der Wilden Jagd überrascht werde (Stöber S. 272). Die Traumsituation findet einen eigentümlichen Ausdruck in der Angabe, wenn ein fliehendes Holzweibel einem Menschen begegne, *mache es ihn fest*, und der verfolgende Jäger, der ihn wieder lösen müsse, bekomme dadurch Aufenthalt (Nordd. Sag. S. 427 Nr. 246).

Schlange durch Schlangen an der Erlösung gehindert, Lorin vom Lur gehetzt — so hat sich innerhalb der Alpsage eine Alpsage entwickelt. Die fliehende Frau ist dem Wilden Jäger gegenüber ganz in der Lage eines Menschen, der sich gegen den Alp schützen muß; aber so weit geht die Sage nicht, das Verhältnis in der Weise zu fassen, als liege ihm ein Alptraum der Lorin zu Grunde, sie behält immer im Auge, daß es sich um ein Traumerlebnis *des Menschen* handelt, der nun freilich eine bloße Nebenrolle spielt in dem Vorgang zwischen den zwei selbständig gewordenen Alperscheinungen: die verfolgte Frau kann sich nicht selber schützen, so wenig als die Lorin sich selbst erlösen kann, sie muß den Menschen bitten, den hegenden Kreis zu ziehen. Eben so gut könnte sie ihn heißen einen Drudenfuß oder ein Kreuz zeichnen, denn auch damit pflegt ja der Mensch

die Angriffe des Alps abzuwehren. Damit werden nun auch die zahlreichen Sagen verständlich von Moosweibchen, Holzfräulein oder wie sonst die Lorinnen heißen, welche einen Holzfäller bitten, in einen Stamm drei Kreuze zu hauen, damit der Wilde Jäger ihnen nichts anhaben könne. Ein Baum braucht es nicht notwendig zu sein; die Kreuze dürfen auch auf Eggen, Pflügen, Wagendeichseln angebracht werden (Eifel S. 28 Nr. 56; Witzschel 1, 222 Nr. 221). Dadurch, daß in solchen Sagen der Wilde Jäger meist nicht in Person auftritt, sondern bloß als gefürchtete Macht außerhalb der Bühne gedacht ist, treten diese Geschichten in Analogie zu den einfachen Erlösungssagen, wie es denn mitunter geradezu heißt, durch die Kreuzhiebe würden die Holzweiblein erlöst (Eifel Nr. 56), während sie sonst im Baumstrunke fortleben müssen (Peter 2, 30 f.) — dies letztere sicherlich eine jüngere Deutung, welche bei den auf Deichseln u. dgl. gehauenen Kreuzen versagt. Der Dienst, welchen der Mensch der Lorin erweist, ist aber dramatisch so unausgiebig, daß die Sage ein individuelles Gepräge erst dann erhält, wenn der Mensch sich weigert, die Zeichen zu machen, und die Lorin nun ihre schlimme Mahrenseite herauskehrt. Prätorius erfuhr von einer alten Frau in Saalfeld, ein Moosweibchen habe einen Holzschläger gebeten, beim Fällen des letzten Baumes drei Kreuze einzukerben; als er es unterließ, kam sie anderes Tages wieder und lag ihm dringender an, da er aber in groben Worten ihre Bitte abschlug, fiel das Moosweibchen über ihn her und drückte ihn dergestalt, daß er krank und elend ward (Grimm, Sagen Nr. 47). Die Ähnlichkeit dieses Moosweibchens mit der Eguana vorhin, welche Unsegen über das Gehöfte bringt, weil der Bauer nicht auf ihre Bitte den schirmenden Kreis gezogen hat, ist augenfällig.

Daß Dosten und Dorant dem Alp wehren, ist früher besprochen worden; auch dies Motiv hat in den Kreis der Sagen vom gejagten Weiblein Eingang gefunden. Als einst eine solche „arme Seele" vom Wilden Jäger verfolgt ward, rief eine Stimme laut:

Lauf auf der Mutter Flachsland,
Dort wächst Tauerand (Dorant):
Berührt der dein rot Gewand,
Dann entkommst du seiner Hand!

(Peter 2, 50). Man vergleiche dazu, wie der Nix, dem es gelungen ist, eine Frau aus dem Haus zu locken, ihr wider Willen das Rettungsmittel verrät: heb auf dein Gewand, daß du nicht falleſt in Dosten

und Dorant (1, 342). Jene Sage von der rufenden Stimme fällt aus dem Rahmen der Alpsagen heraus, sofern die letzte Spur eines menschlichen Traumerlebnisses getilgt ist; aber die alten Motive wirken selbständig weiter. So auch in dem Glauben, man dürfe keine Egge, keinen Rechen mit den Zinken nach oben liegen lassen, weil sonst eine arme Seele auf der Flucht vor dem Wilden Jäger sich daran beschädigen und aufgehalten werden könnte (Peter a. a. O.): es sind die nemlichen Zinken, die man zum Schutz gegen den Alp beim Schlafengehen vor die Brust nimmt (vgl. 2, 212).

Das Kreuz kommt auch in der Sagenform mit dem Schutzkreis vor. Ein Mann hört die Wilde Jagd, eine weiße Taube fliegt auf ihn zu und bittet ihn, mit seinem Kreuzdornstock einen Kreis um sich zu schlagen und mit drei Kreuzen zu weihen. Er tat so, da schlüpfte die Taube in den Ring herein und verwandelte sich in eine weißgekleidete Jungfrau. Als aber der Jäger drohend herankam, verzagte der Mann und öffnete den Kreis, die Jungfrau rannte davon, ward aber bald eingeholt, und der Wilde Jäger legte die Leiche vor sich aufs Pferd, daß die langen schwarzen Haare die Erde streiften (Jahn S. 15 Nr. 16). Diese Taubenfrau ist wichtig, weil sie zu der griechischen Sage von den Taubenfrauen, den Plejaden stimmt, welche der wilde Jäger Orion jagt (2, 217 f.). Auch die folgende Sage enthält eine Parallele zur Orionsage und zeigt zugleich eine eigene Anwendung des Kreuzmotivs. An einem Kreuzwege hütete ein Pferdeknecht, da kam eine Frau gelaufen und bat ihn, sie doch über den Weg zu bringen. Er wollte erst nicht, tat es aber doch auf ihr inständiges Flehen, und sie rannte davon was sie konnte, ward immer kleiner und kleiner und lief zuletzt nur noch auf den Knien. Nun kommt auch der Wilde Jäger und will gleichfalls über den Kreuzweg gebracht sein; er jage nun schon seit sieben Jahren nach jener Frau, und wenn er sie nicht in dieser Nacht noch bekomme, sei sie erlöst. Der Hirt willfahrte ihm, und bald darnach kehrte der Jäger mit der Frau zurück, die quer vor seinem Sattel lag (Norddeutsche Sagen S. 100 Nr. 115). Fünf Jahre lang jagt Orion die Plejaden, da macht Zeus ein Ende und versetzt den Jäger und die Verfolgten als Sternbilder an den Himmel. In den Erlösungssagen dauert die Anfechtung der Lorin von den ihr feindseligen Schlangen und anderen Schreckniſſen eine Stunde lang, oder ihre eigenen greulichen Verwandlungen währen bis zum

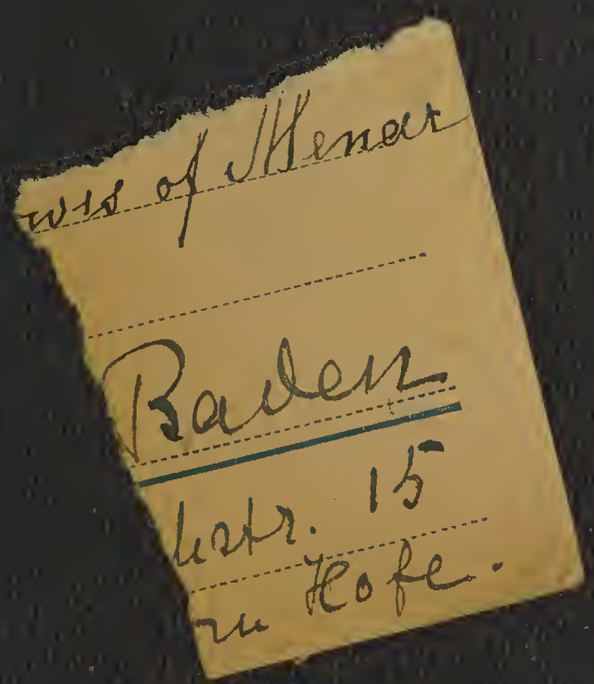
Hahnenkrat (1, 89), dann ist die Erlösung vollbracht: dem entsprechend müßte hier der Hirt den Drohungen des Wilden Jägers bis Tagesanbruch widerstehen; weil aber der Hauptnachdruck auf das Verhältnis des Jägers zu der Frau gelegt ist, weil bei der Verselbständigung der lurischen Figuren nicht mehr ein Qualzustand des „Erlösers", sondern der zu erlösenden die Grundlage zu bilden scheint, sind aus den Erlösungssagen die sieben Jahre herübergenommen, die wir dort kennen gelernt haben (1, 293): sieben Jahre, oft hundert Jahre muß die Mahre harren, bis wieder ein Erlöser kommt. Vermutlich kamen auch in der Plejadensage die sieben Jahre vor, und wir sehen, wie alt die Sage von der gejagten Frau ist: sie muß aus den Zeiten der Urgemeinschaft stammen.

Daß der Kreuzweg den Wilden Jäger und die vor ihm fliehende Frau gleicherweise aufhält, ist sehr erklärlich, denn beide sind Alpwesen und können wider das Kreuz, das Zeichen des Verschlusses, der Hemmung, nicht an. Auf Rügen heißt es: trifft der Wilde Jäger zufällig auf einen Kreuzweg, so stürzen Mann und Roß zusammen und raffen sich erst weit jenseits wieder auf; doch auch die, welche er jagt, dürfen dem Kreuzweg nicht zu nahe kommen (Jahn S. 5). In Westfalen hat Einer dem Wilden Jäger nachgerufen, da hält dieser plötzlich neben ihm und befiehlt ihm, die Hunde einzeln über den Weg zu setzen, damit sie ihn nicht beißen (Kuhn 1, 300 Nr. 338). Das sind die Alphunde, die wir kennen gelernt haben, und der Spötter muß ihre Last auf sich nehmen, wie er sonst die Menschenlende aufgepackt kriegt oder ihm der Jäger, die Habergeiß u. dgl. aufhockt. In der vorhin 2, 243 erwähnten meklenburgischen Sage schleudert der Bauer erst die Frau an den Zöpfen über den Weg, dann von den Verfolgern einen um den andern, erst die Hunde, zuletzt das Roß samt dem Reiter — es erschien ihm federleicht.

Daß die Frau im Zauberkreis sich birgt, dann aber weiter flieht, entweder weil (auf Grund der mythischen Anschauung vom Fortstreben der Mahre) ihr ein solches Entsetzen vor dem Verfolger angedichtet wird, daß sie sich unter Verlust des Haares losreißt, oder weil der Beschützer feige sie preisgibt, das ist verständlich. Ebenso begreift man, daß sie über den hemmenden Kreuzweg gebracht sein will; denn im Bogen um die Kreuzungsstelle zu laufen, bringt Zeitverlust, und wann ein Weg aufhöre, als Arm des Kreuzes zu gelten, ist so schwierig zu bestimmen, daß mehrere Fassungen von einem hemmenden Weg über-

haupt sprechen. Aber daß die Lorin durch einen Zauberkreis hindurch müsse, das ist offenbare Verderbnis. Ein Mann, der Zauberkünste verstand, schlug mit seiner Rute einen Kreis um sich zum Schutze gegen den Waul, den er herantoben hörte. Plötzlich erscheint eine weiße Frau vor dem Kreise und bittet ihn um des Himmels willen, sie durchzulassen; der Waul habe sie nun schon sieben Jahre lang gejagt, und wenn er sie kriege, müsse sie sich noch sieben Jahre lang jagen lassen; kriege er sie aber diesmal nicht, dann sei sie erlöst. Er läßt sie durch und schließt den Kreis wieder; dann muß er aber auch dem Wilden Jäger Platz machen, doch bis der hindurch kam, war die Frau schon verschwunden (Bartsch 1, 11 Nr. 15). Es bestätigt sich, daß die sieben Jahre aus den Erlösungssagen stammen, denn in ihnen pflegt nach abgelaufener Frist die Erlösung zu mißglücken, und die neue Frist beginnt, wie hier die siebenjährige Jagd von Neuem anhebt.

Die stäte Wiederholung als einen Strafzustand zu fassen, lag nahe, und so jagt in Northamptonshire der wild man mit seinen wildhounds ewig eine Jungfrau, seine Geliebte, um deren willen er sich den Tod gab; täglich tötet er sie, und täglich lebt sie auf, um aufs neue vor ihm her zu fliehen (Mannhardt 1, 122 Anm. 2). Aufs Nächste verwandt ist eine Geschichte bei Helinandus, über deren Literatur Menzel, Odin S. 214 und Österley zu Pauli, Schimpf und Ernst 228 Auskunft geben. Ein Köhler wacht bei seinem Meiler, da erscheint ein nacktes Weib in vollem Laufe, will um die Kohlengrube wenden, wird aber von ihrem Verfolger, einem Reiter auf schwarzem Rosse, ergriffen, mit dem Schwert durchbohrt und ins Feuer geworfen; nachdem sie schwarz gebrannt ist, zieht er sie hervor, setzt sie vor sich aufs Pferd und sprengt davon. Mehrere Nächte hinter einander wiederholte sich die Erscheinung; der Köhler, ganz verstört, berichtet darüber seinem Grafen, der wird gleichfalls Zeuge des Vorgangs und beschwört den gespenstischen Reiter, ihm zu sagen, wer er sei und warum er das tue. Der erwidert: aus Liebe zu ihm habe die Frau ihren Mann umgebracht, und sie beide seien in der Todsünde gestorben, deshalb müßten sie Pein leiden durch das schwarze Roß, das ein Teufel sei; durch Gebet und Messelesen könnte ihnen geholfen werden (Horst, Zauberbibliothek 2, 290 f.). So wertvoll wie die Aufzeichnung des Cäsarius ist diese nicht, denn sie bewahrt keine altertümlichen Züge; aber als altes Zeugnis hat sie hohe Bedeutung. Beide zusammen bilden schlagende Belege für den Satz, daß häufig die frühesten Niederschriften die

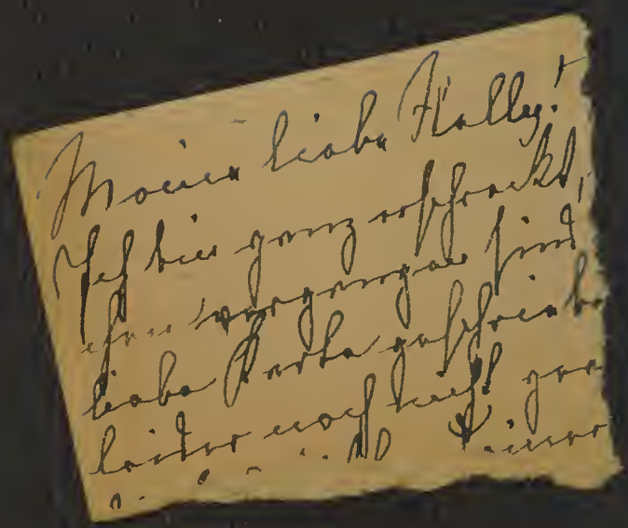


wis of Menar

Baden

hstr. 15

zu Hofe.



jüngste Sagenentwicklung darstellen, einen Satz, der auch bei der indischen Märchenüberlieferung nicht außer Acht zu lassen ist.

Die langen Haare der gejagten Frauen gehören zu ihren Alpabzeichen; auch mit langen Brüsten werden sie mitunter geschildert, über deren Bezug zum Mahrentum später wird gehandelt werden. Wenn aus den Haaren und Brüsten Mannhardt 1, 123 ff. 147 f. den Schluß zieht, die Frauen seien Vegetationsdämonen, so trifft das nicht zu. Der Name Holzfräulein, Moosweiblein zeigt zwar, daß die Lorinnen als Waldilsen gedacht wurden, aber jene Ausstattung kommt ihnen als Lorinnen, als Mahren zu. Bei den Dänen gilt die Jagd den Meerweibern (ebd. 122), und das ist keineswegs Verderbnis: Waldfrauen und Wasserfrauen stehen einander ihrer Mahrenherkunft nach vollkommen gleich. Ob irgend wann und wo vom Volke selbst die Sage als ein Mythus vom Herbststurm, der die Bäume entblättert, angesehen worden sei, ist hier für uns ohne Belang, denn wir können die weitere Entwicklung der Vorstellung vom Wilden Jäger an dieser Stelle nicht verfolgen; es kommt dabei vor allem eine Glaubensansicht in Betracht, deren Darlegung und Begründung den Zusammenhang zerreißen und allzu viel Raum in Anspruch nehmen würde. Darum erheben wir auch durchaus nicht den Anspruch, die Gestalt des Wuotan-Odhin gedeutet zu haben; nur so viel ist gezeigt, daß des Gottes Vorfahr, der Wilde Jäger, mag auch sein Auftreten noch so stürmisch geschildert werden, nach Ausweis der von ihm gehenden Sagen kein Sturmdämon ist.

Die Lorin, die nicht in des verfolgenden Lurs Hände fallen will, ließ sich auch als Bild bedrängter Unschuld fassen; schon der einfache Mythus von der beim Haar ergriffenen Mahre, die sich der Umarmung des Mannes entzieht, legt ja einen solchen Gedanken nah. Daraus erklären sich Sagen, welche von der Flucht einer Lorin vor Nachstellungen eines Liebe heischenden Bewerbers erzählen, sei dieser nun als Lur oder als Mensch gedacht. Dergleichen Sagen sind uns oben 2, 179 begegnet. Wenn griechische Nymphen vor Dämonen oder Göttern fliehend sich in Bäume, in Quellen verwandeln oder von einem Felsen ins Meer springen, so liegt dem das Motiv zu Grunde von der Lorin, die vor dem Wilden Jäger flieht; wenn in deutschen Jungfernsprungsagen die Ilse vom Felsen springt, um einem Hirten oder Jäger zu entgehen, so tut sie das, weil die Mahre sich nicht festhalten lassen will, es ist als stürzte Thetis sich ins Meer, statt in

allerlei schreckende Verwandlungen, um dem Peleus zu entgehen. Im einzelnen Fall wird sich nicht immer entscheiden lassen, ob der Verfolger als Mensch oder als Lur zu denken sei, weil oft die Sage sich anstellt, einen Vorfall aus dem wirklichen Leben, eine Anekdote von zwei Menschenkindern zu berichten. Unverkennbar aber bleibt die mythische Herkunft; nur fragt sich, in wie weit etwa Meteorisches hereinspiele. Seitdem Alpmythen lebten, mag die Volksphantasie im geisterhaften Spiel des Nebels die nemlichen Gestalten zu sehen gemeint haben, von deren Dasein das typische Traumerlebnis untrügliche Kunde fortwährend erneute und die Lauringsage glaubhaftes Zeugnis gab: wie der Wind zur Erklärung der Traumfahrt diente, so schien der Nebel die Sichtbarkeit und zugleich das Ungreifliche, Wandelbare der Traumbilder nachzuahmen. Von Seiten des Traummythus angesehen bedeutet der Felsensprung der verfolgten Jungfrauen nichts anders als was der Sturz der Sphinx in den Abgrund, nemlich das Entschwinden der Traumgestalt. Aber der Naturmythus durfte mehr darin sehen, und in meinen Nebelsagen S. 109 ff.; 276 ff. habe ich zu zeigen versucht, welche Naturanschauung zur Localisierung der Sage möge geführt haben. Ob wir dabei annehmen, die alte Mahrensage sei in ihren mannichfaltigen Umbildungen bis zu einem Punkte gelangt, wo der Anblick der fliehenden Nebelwolke der dichtenden Phantasie ein willkommenes Motiv darbot, das jungfräuliche Sträuben in einer heroischen Tat zur Anschauung zu bringen, oder ob wir die Sache vom entgegengesetzten Ende fassen und uns vorstellen, beim Suchen nach einem mythischen Ausdruck für jenen meteorischen Vorgang sei die Sage vom Wilden Jäger zum Muster genommen worden, das macht rücksichtlich des Endergebnisses keinen Unterschied.

51. Habergeiß und Nachtrabe.

Wenn der Wilde Jäger über den herfällt, der seinen Ruf nachahmt, so berührt sich das mythisch aufs nächste mit jener schwäbischen Sage, die uns im Anfang des Sphinxkapitels aufgestoßen ist, von dem Handwerksburschen, der dem Wilden Heer trotzt und einem Examen unterworfen wird (1, 4). Wenn der Wilde Jäger durch das Dazwischentreten eines Menschen in seiner Verfolgung aufgehalten wird,

meistens aber doch noch seine Beute erreicht, so haben wir dazu gleichfalls schon früher (1, 5 f.) ein Gegenstück kennen gelernt in der Sage vom Wilden Mann, der den Saligen Fräulein nachstürmt: Jäterinnen suchen ihn aufzuhalten, indem sie sich freiwillig dem sphingischen Examen unterziehen, aber es hilft nichts, die armen Fräulein werden eingeholt und zerrissen. Dieser Parallelismus bestätigt, was uns schon der Inhalt der Sagen gelehrt hat: die Geschichten vom Wilden Jäger sind Lauringsagen. Daß die Sagenphantasie aus ihrem Eigenen dazu gelangen konnte, den Alp als Reiter und Jäger vorzustellen, unterliegt keinem Zweifel; ihre Aufgabe war ja eben diese, den fertigen Alpmythus durch Einführung anderer Rollenträger als etwas Neues erscheinen zu lassen, nicht etwa eine neue Geschichte zu ersinnen. Aber Natureindrücke haben mitgespielt; soeben ist uns ein Beispiel davon vorgekommen, daß die Lorin als Nebelfräulein gedacht ward: dann wird hinter dem Jäger der Sturm stecken, und das ganze Gebahren der Wilden Jagd macht den Eindruck, als sei die meteorische Seite der Alpwesen absichtlich hervorgehoben. Ein Natureindruck ganz andrer Art ist 2, 231 erwähnt worden; das Getöse, welches die Wildgänse bei ihren Flügen hören lassen, ähnelt aus der Ferne teuschend dem Lärm einer Jagd, und die Vorstellung, daß die Elbe jagen, mag lang existiert haben, eh man daran gieng, das Alperlebnis als eine Begegnung mit dem jagenden Elb zu schildern. Mit dem Wilden Jäger aufs nächste verwandt fanden wir die Habergeiß und den Nachtraben; auch hiebei läßt sich zeigen, daß ein Natureindruck der Lauringsage zu ihrem besonderen Gepräge verhalf.

Sowohl Habergeiß als Nachtrabe sind nemlich nicht bloß mythische Bezeichnungen, sondern wirkliche Vogelnamen, und zwar meinen beide den nemlichen Vogel, so daß kein Zweifel sein kann, dieser Vogel müsse als ein elbischer, lurischer gegolten haben. Die Naturgeschichte kennt den caprimulgus europaeus unter den mannichfaltigsten Benennungen, als Nachtschatten, Nachtschwalbe, Tagschläfer, Nachtwanderer, Nachtrabe, Ziegen-, Geiß-, Kindermelker, Ziegen-, Kuh-, Milchsauger, Pfaffe, Brillennase, Hexe u. a. Den Namen Habergeiß, der heutzutage meist auf die Heerschnepfe, aber auch auf andere Vögel angewandt wird, kann ich für den Nachtschatten nur aus Tirol nachweisen (Frommann, Mundarten 4, 55), daß er aber ehedem einen weiteren Bereich gehabt habe, ist wohl aus Folgendem zu schließen. Mit eulenleisem Fluge, sagt Tschudi vom caprimulgus, und wie die Schwalben mit weitauf-

gesperrtem Schnabel und gähnendem Rachen schwebt er dumpfschnurrend um die Baumäste, um Forstinsekten abzufangen (Tierleben[8] S. 75), und nach Nemnich heißt er wegen seines Lautes in Wales aderyn y droell, der Spinnradvogel; wenn nun in Schwaben und der Schweiz der große Brummkreisel der Knaben Habergeiß heißt, so ist offenbar das schnurrende Spielzeug nach dem schnurrenden Vogel genannt, der demnach früher unter diesem Namen muß bekannt gewesen sein.

Aus Brehms Tierleben[2] (Vögel 1, 362 ff.) entnehmen wir die nachstehenden Einzelheiten über den merkwürdigen Vogel. Sein Aufenthalt sind Wälder mit vielen Blößen; lieber als auf Bäumen läßt er sich auf dem Boden nieder, namentlich gern auf größeren, oben flachen Steinen, so daß immer wieder welche gefunden werden, wo man einmal einen rasten sah. Gehen mag er nicht, und sein Flug ist bei Tag unsicher, als wirble der Wind einen leichten Gegenstand dahin, der dann schließlich wieder zu Boden stürzt. Bei Nacht dagegen fliegt er rasch, gewandt, schwalbenartig, meist in den Früh- oder Abendstunden, nicht während der Mitternacht. Aus den Wäldern kommt er auch in die Dörfer. Ein dahinlaufender Hund kann ihn viertelstundenlang beschäftigen. Er stürzt sich nach Falkenart auf das Tier hernieder und begleitet es bis weit über die Grenzen seines Gebietes hinaus. Ebenso werden Menschen, welche zufällig über seinen Wohnsitz gehen, oft lange von ihm verfolgt, in engen Kreisen umschwärmt und bis zur Waldgrenze und darüber hinaus begleitet (S. 372; vgl. 374). Sein Liebesgesang ist ein katzenartiges Schnurren oder Spinnen; das Weibchen schnurrt ebenfalls, doch nur selten. Fliegend lassen beide Geschlechter einen Lockton „häit, häit" vernehmen. Unheimlich ist besonders die Stimme des amerikanischen Whippoorwill; kein Indianer, kein Neger, kein Kreole wagt ihn zu töten: jene sehen in ihm einen Zauberer, einen Boten des bösen Geistes, die Kreolen den Verkünder eines Todesfalls. Alle Nachtschatten werden durch Lagerfeuer angezogen. Zuweilen, wenn irgend etwas seine Aufmerksamkeit erregt, hält sich der Vogel eine Zeit lang sich rüttelnd an derselben Stelle in der Luft. Beim Liebesspiel klatscht er mit den Flügeln und stürzt sich plötzlich aus der Höhe herab, daß man ein eigenes Rauschen vernimmt.

Diese unheimliche Art des Vogels erklärt, wie eine Phantasie, genährt von Erzählungen, welche aus den Mythen vom Tag- und Nachtalp Sagen von aufhockenden Rossen, Hunden, Menschen gebildet hatte, dazu kam, in der Nachtschwalbe einen Alp oder Lur zu erblicken. Ans Lagerfeuer der Hirten kommt der Nachtrabe der Sage wie der der Naturgeschichte; wenn die Habergeiß verspätete Wanderer im Walde anfällt und verfolgt, bis sie in einer Scheuer Schutz finden, so stimmt das genau zum Verhalten des caprimulgus; auch die Flügelschläge, die der Nachtrabe dem Menschen versetzt, das gespenstische Rauschen, das er hören läßt, stammen aus der Naturbeobachtung; und wenn um Iserlohn das aufhockende Heitmännchen von seinem Rufe heit, heit benannt ist (Kuhn, Westf. Sag. 1, 146 Nr. 151. 152), so scheint der Lockruf des unheimlichen Vogels in die Sage vom aufhockenden Alp eingedrungen. Das Heitmännchen wird nemlich nicht als Vogel geschildert, sondern hüpft als blaues Flämmchen über die Bäume hin (Nr. 152), ist also ein Irrwisch; nach Woestes Angabe ist in Marsberg das aufhockende Füchtemänneken gleich dem märkischen häitmänken (ebd. Anm.), und dies „feuchte Männlein" weist wiederum auf die Vorstellung vom Irrlicht. In Schwaben wenigstens wird dem Irrlicht gleichfalls diese Feuchte zugeschrieben, die wir unter den Kennzeichen des Alps kennen gelernt haben (oben 2, 232): der Schimmelreiter bei Frickenhausen läßt sich nicht bloß als Jäger, sondern auch als ein Licht sehen, das rasch dahin fährt, wie wenn ein Stern schießt; als Einer diesem Lichte vom Fenster aus zurief: Schäuble feucht, Mach dich leicht, Daß du bald Bei mir seist! kam es im Nu herangeschossen (Meier S. 142 Nr. 161; vgl. S. 91; 102; 108 Nr. 102, 2; 114, 3; 123). Wollte Jemand sagen, die Sagen von der Habergeiß und vom Nachtraben seien lediglich aus Begegnungen mit der Nachtschwalbe hervorgewachsen, so ließe sich darauf nur erwidern, daß das Motiv des spottenden Nachrufs, welcher den Geist herbeilockt, nicht der Naturgeschichte entlehnt ist, dagegen in Alpsagen, in den Sagen vom Nachtjäger, von den walliser Bozen, von den schwäbischen Irrlichtern, in Polyphemmärchen sich findet, so daß doch wohl das Rätlichste bleibt, einen Einfluß der Naturbeobachtung auf die Lursage, nicht die gesonderte Entstehung eines Nachtschattenmythus anzunehmen.

So verständlich der Name Nachtrabe klingt, so rätselhaft ist Habergeiß. Wenn einzelne Schilderungen des Gespenstes ihm Ziegengestalt geben, so muß das auf Ausdeutung des Namens beruhen,

denn meist ist sich die Sage seiner Vogelgestalt völlig bewußt. Weder das katzenartige Schnurren und Spinnen des caprimulgus, noch sein Lockruf „heit, heit" haben etwas von Ziegengemecker an sich, und so wird fraglich, ob die Schlußsilbe von Habergeiß überhaupt den Ziegennamen enthalte. Leider ist das Wort in keiner alten Aufzeichnung zu finden, und wir wissen nicht, ob ihm ß oder s zukommt. Die erste Hälfte des Namens beruht wahrscheinlich auf Entstellung des alten Stammes avar. Wie in der Schweiz habern rügen für altes avarôn steht, so daß auch die Haberer des bairischen Haberfeldtreibens und ihr Habermeister als Mitglieder eines volkstümlichen Rügegerichtes sich ausweisen, wie der Name Abarhilt auch als Haberhilt vorkommt (Förstemann S. 4) und wie noch andere mit Haber zusammengesetzte Wörter erst klar werden, wenn wir sie ihres alten h entkleiden (vgl. meinen Aufsatz über das Haberfeldtreiben in der Allgem. Zeitung 1882 Nr. 205 und über Ur und Wisent in der Germania 31, 415), so wird sich's auch hier verhalten. Eine avargagis, gebildet wie ahd. chebis, agf. forleges (Kluge, Stammbildungslehre § 46), durfte zu avergeis werden; zu Grunde läge entweder, mit g statt j, der Stamm von jagen, oder ein zu erschließendes gêhen zucken, zappeln, hasten, aus dem sich auch gicht, geck, gickel, gâch deuten ließen. Der Sinn Nachjägerin, Nachflattrerin würde trefflich passen. Auch an den Stamm geis stürmen ließe sich denken oder an die in Geiß steckende Wurzel, falls sie stoßen, treiben, jagen bedeutet. Das Wort müßte uralt sein, denn die Bedeutung „nach" bei avar ist im Westgermanischen nahezu ausgestorben und hat sich nur bei dem verwandten after lebendig erhalten.

Aber ein großes Bedenken liegt darin, daß weit allgemeiner der Name Habergeiß, Haberziege von einem ganz anderen Vogel gebraucht wird, von der Heerschnepfe, auch Himmelsziege, Moosbock, bei den Litauern Donnerbock, Donnerziege genannt. All diese auf Bock und Ziege ausgehenden Bezeichnungen rühren davon her, daß in der Paarungszeit das Männchen hoch in den Lüften auf und niederschießend mit der Spitze seiner Schwingen einen zitternden, wiehernden, summenden, knurrenden oder brummenden Ton hervorbringt, welcher dem fernen Meckern einer Ziege überaus ähnlich ist. Die Inselschweden vergleichen den Laut dem Pferdewiehern und nennen den Vogel Roßwieherer, desgleichen die Isländer (Schiller, Zum Tier- und Kräuterbuche 1, 8), die Norweger sagen myrehest Moospferd neben myrebok (Nem-

nich 2, 1253), im Oldenburgischen gilt Haßpferd (Strackerjan 2, 104). In Meklenburg heißt er Hawerblarr; da nun blarren die Stimme der Ziegen, Lämmer, Kühe bezeichnet, so hat die von Schiller ausgesprochene Ansicht vielen Schein, daß in Hawer ein altes Wort für Bock erhalten sei, das im Angelsächsischen und Altnordischen vorkommt und das Grimm auch im ersten Teil von Habergeiß finden will. Nach dem Beispiel des skandinavischen Ausdrucks Roßwieherer wäre ein Bockmeckerer durchaus annehmbar, und die Namen Haberbock, Habergeiß, Haberlämmchen würden verraten, daß Haber nicht das männliche Tier, sondern die Species meine. Da dies mit dem Gebrauch des Worts in andern germanischen Dialekten nicht übereinstimmt, legt sich auch hier die Frage nah, ob nicht Haber für Aber stehe. „Aber" in neuhochdeutschen Wörtern ist mitunter aus mhd. â und abe hervorgegangen: wie Abgott ein falscher Gott, Abgunst Mißgunst ist, so könnte Habergeiß eine Pseudoziege, Hawerblarr ein teuschend meckerndes Tier sein; freilich auch in diesem Fall sollte man eher „After" als „Aber" erwarten. Zu beachten ist auch die Form Bäwerbuck (Strackerjan 2, 104; ten Doornkaat-Koolman 1, 77); dies „Zitterbock" könnte die echte Gestalt des Wortes enthalten, und Hawer- wäre erst durch Vermengung mit dem nachher zu erwähnenden Feldlur eingedrungen. Wie dem nun sei, sicher ist das Eine, daß die zweite Worthälfte wirklich Geiß, Ziege bedeutet und daß das auf die Heerschnepfe ebenso sehr paßt, wie es sich zur Nachtschwalbe schlecht schickt.

Daraus würde denn folgen, daß der Name Habergeiß dem Nachtschatten nicht ursprünglich zukomme, sondern auf ihn nur übertragen sei, und wir haben uns nach einem Anlaß hiefür umzusehen. Ein Hemd geht auf Schleißheim, wenn es anfängt zu schleißen (Schmeller^2 2, 535); weil die Rügemeister in jener bairischen Volkssitte Haberer heißen, wird Einer, den ihr Gericht vornimmt, ins Haberfeld getrieben; ein reiches Mädchen heißt Goldfisch, nicht weil sie ein Fisch ist, sondern ihres Goldes wegen: in all solchen Wörtern und Redensarten sind fertig geprägte Composita zu leihen genommen, weil deren erste Hälfte scheinbar oder wirklich den Wortstamm enthält, auf den es ankommt, das zweite Glied aber wird als bloßes Bildungsmittel angesehen gleich den schließenden „heit", „schaft", „tag" und den Namensilben „olf", „hart" und ähnlichen (vgl. Wackernagel in der Germania 5, 298). So könnte auch auf den Nachtschatten die Benennung Habergeiß angewandt worden sein, weil er „habert".

Habern, mhd. avern heißt, wie vorhin gezeigt, rügen, strafen, rächen: das Gespenst Habergeiß straft den Spötter; avern bedeutet aber zunächst „wiederholen“: das Wiederholen seines Rufes kann eben das Gespenst nicht leiden. Im schweizerischen Idiotikon 1, 106 findet sich die Stelle: Echo, so die Stimm das letzt Wort allweg widerhällt oder äfert — für ein Echo wird die Stimme der Habergeiß gehalten in der steirischen Sage Krainz Nr. 253. Das nemliche Idiotikon hat S. 107: der Lerche Stimm ist Lü Lü, diese wideräfert sie oft — die Nachtschwalbe „wideräfert“ bis fünf Minuten lang immer denselben Laut. Sowohl der Vogel als das Gespenst sind Äferer, Haberer; am wahrscheinlichsten ist, daß zunächst das Gespenst den Namen Habergeiß überkam und dann dem Vogel vererbte. Falls es schon zuvor einen aus avar gebildeten oder mit avar zusammengesetzten Namen trug, war die Übertragung um so leichter möglich. In dem Aufsatz über den Butzenmann (Zeitschr. f. deutsch. Altert. 32, 168) ist an einem Beispiel gezeigt, daß die Gestalten von Bock und Geiß in Volksspielen auf Mißverständnis eines alten an Bock anklingenden Wortes für Schreckgespenst, Popanz beruhen. Hieß etwa das Gespenst ursprünglich Haberbock, d. h. habernder, äfernder Popanz, so würde sich die Herübernahme von „Habergeiß“ unschwer erklären, zumal man wußte, daß es in Vogelgestalt sich zeigte. Oder der ursprüngliche Name war Habergeist, Avergeist, wie im Schwedischen ein gespenstischer Vogel gast, d. i. Geist genannt wird (vgl. Germania 26, 124), dann ist der Übergang noch einfacher. Auch ein althochd. avareiza, gebildet wie ameiza, ließe sich denken. Durch all diese Vermutungen soll nichts weiter ausgedrückt werden, als eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß das Gespenst einen mit avar gebildeten Namen hatte oder daß man bei der Übertragung des Namens Habergeiß durch den Anklang an avar sich leiten ließ.

Dazu kommt noch, daß Habergeiß auch in anderem Sinne üblich war. Wiewohl nach dem eben Gesagten auf germanischem Boden nicht ohne Weiteres jeder Dämon, der Bock oder Geiß genannt oder in diesen Tiergestalten dargestellt wird, wirklich als Bock und Geiß zu denken ist, läßt sich doch gegenüber den von Mannhardt 2, 155 ff. beigebrachten Zeugnissen nicht leugnen, daß man in Nordeuropa seit alter Zeit einen bockgestaltigen Feldlur kannte, von dem man glaubte, bei der Ernte werde er in die letzte Garbe mit eingebunden. Dieser Erntebock hat verschiedene Namen; besonders auch mit Rücksicht auf

die verschiedenen Getreidearten: der letzte Schnitter hat die Korngeiß, Weizengeiß, Habergeiß. Aber man spricht auch ohne Rücksicht auf die Kornart von der Habergeiß (ebd. 162); das mag daher rühren, daß die Haberernte die späteste ist, und der Feldlur hieße nach der letzten Frucht, weil er, wenn diese geschnitten ist, keinen Schlupfwinkel mehr hat, also sicherlich gefangen sein muß, aber wiederum meldet sich die Frage, ob nicht avar mitspiele, denn die Beziehung auf die letzte Garbe, auf den hintersten Schnitter, von welcher die Gebräuche Zeugnis geben, konnte auf diese Weise sprachlich ausgedrückt sein. Merkwürdig ist der niederbairische Haberwawa, ein auf Haberfeldern und Wiesen sich umtreibender Geist, der es nicht leiden will, wenn man das Getreide schneidet und einführt, aber auch mitunter bei der Ernte behilflich ist und dann meist mit einbrechender Dämmerung zu arbeiten beginnt (Schöppner 3, 257 Nr. 1258). Wawa ist Wauwau, also nach Zeitschr. für deutsch. Altert. 32, 154 aufs nächste beschlechtet mit dem Popanznamen Bok, der nicht selten mit Bock verwechselt wird (ebd. S. 167). Sollte Haberbok die echte Form sein? Jedenfalls also nicht bloß ein Vogel, die Heerschnepfe, sondern auch ein lurisches Wesen führt den Namen Habergeiß, und beide zusammen mögen Ursache gewesen sein, daß er auch für den Nachtschatten und das mit dessen Zügen ausgestattete „habernde" Vogelgespenst üblich ward.

Den Namen Nachtrabe führt außer der Nachtschwalbe noch die Nachteule, strix aluco, und das ist, weil beide Nachtvögel sind und die Nachtschwalbe einen eulengleichen Flug hat, wohl begreiflich. Dem entsprechend findet sich nun auch Habergeiß für Nachteule in Baiern und Österreich; und das Gespenst Habergeiß trägt nach tirolischem Glauben die Gestalt der strix aluco — eine erklärliche Verschiebung der Beziehungen, die uns nicht irre machen darf an der Einsicht, daß die Schilderung der Habergeiß nach dem Bilde des Nachtraben, der Nachtschwalbe gemacht ist. Der unheimliche Eulenruf gestattete ja die Anknüpfung der Sage vom Alp, dem man nicht antworten darf, ebenso wohl als der Laut des Nachtschattens. Aber das ältere Recht hat der Nachtschatten. Von diesem waren seit Alters Vorstellungen im Schwang, die ihn als milchsaugenden Alp erscheinen ließen. Nicht ganz selten, sagt Tschudi, findet man ihn in Kuh- und Ziegenställen, wo ihn sein kleiner, weicher, spitzer Schnabel und ungeheuer weiter Schlund dem Verdachte ausgesetzt hat, er trinke von dem Euter der Ziegen — ein Irrtum, der sich schon von Aristoteles' Zeiten her ver-

erbt hat; in die Ställe geht er wahrscheinlich aus dem gleichen Grund wie die Fledermäuse, weil er dort Nachtschmetterlinge, Insecten und ein bequemes Versteck findet. Ein Vogel, dem man zutraute, daß er über die Euter der Kühe und Geißen gehe, ja daß er an den Brüstlein der Kinder sauge (wie der Ausdruck Kindermelker besagt), mußte so sehr als der richtige Alp erscheinen, daß man seine Gewohnheit, nächtliche Wanderer zu verfolgen, im Einklang damit als Äußerung seiner Alpnatur auffaßte. Als das Rufgespenst den Namen Nachtrabe erhielt, rannen zweierlei Alpvorstellungen zusammen, die an der Sage vom rufenden und gerufenen Lur haftenden und die, welche der unheimliche Vogel mitbrachte; durch die Gleichheit des Namens verführt konnte man aber meinen, die Sage beziehe sich auf strix aluco statt auf caprimulgus. Indem dann der „habernde" Geist (und folgerecht auch die Nachteule) als Habergeiß bezeichnet ward, kamen abermals Alpvorstellungen hinzu, denn der Feldlur Habergeiß war eben als Lur ein Alp; auch der Ziegenlaut der Heerschnepfe oder Habergeiß ward auf das Gespenst übertragen, falls man nicht etwa aus dem neuen Namen eine meckernde Stimme des Gespenstes erschloß. Der älteste Kern wie die meisten der jüngeren Anschüsse entstammen also dem Alpmythus, und so erklärt sich, daß bei aller sonderbaren Mischung der Züge das Bild der Habergeiß das eines Alpwesens ist.

Von einer Habergeiß (strix otus) muß man Herz und rechten Fuß einem Schlafenden auflegen, wenn man will, daß er auf Befragen alle seine Heimlichkeiten ausplaudere (Alpenburg, Mythen S. 385; vgl. Zingerle, Sitten[2] S. 86 Nr. 724): vermutlich ist hier der Vogel als Fragedämon, als sphingischer Lur vorgestellt. Eine andere Angabe der Volksnaturgeschichte über die Habergeiß haben wir schon 1, 334 besprochen: bei nasser Witterung sieht man die Tritte der Habergeiß, ihr G'sparr, dem Wege eingedrückt, vornhin drei Zehen, hinten eine, bedeutend kleinere; wer barfuß in eine solche Spur tritt, dem schießt der Gallschuß in den Fuß — die Habergeiß erweist sich als ein Krankheitsdämon nach Art andrer Alpwesen (1, 333 ff.). Im Drautal glaubt man, das Meckern der Habergeiß bedeute für den, der es hört, daß er selbst oder ein Verwandter bald sterben müsse (Lexer, Kärnt. Wörterb. 112), und bei Meran verkündet der Ruf der Habergeiß einen baldigen Todesfall (Zingerle, Sitten[2] S. 81 Nr. 679); im Kreis Unterm Wiener Walde gilt die Habergeiß für die Seele eines Verstorbenen, die so lange in der Nähe des

Sterbehauses sich aufhält, bis die nächste Leiche herausgetragen wird (Mannhardt 2, 181 f.). Vielleicht hat diesen Zug die Nachteule beigesteuert, deren Schrei für todverkündend gilt; doch kommt ja auch der Nachtschatten aus den Wäldern in die Dörfer (oben 2, 252) und in die Ställe (vorhin S. 258), und wenigstens vom amerikanischen Nachtschatten wissen wir, daß er ein Todesbote ist (2, 252). Wichtig sind uns die Angaben deshalb, weil sie sich bei der litauischen Feldlorin wiederholen: die Pastauninke zeigt sich als Adler oder sonstiger Vogel (Veckenstedt 1, 182 Nr. 16), kommt als großer Vogel in die Dörfer, setzt sich auf die Hausdächer und verkündet durch ihr Geschrei Glück oder Unglück (ebd. 183 Nr. 23). Wer auf den Ruf der Habergeiß antwortet, den holt sie — so sagt die Sage, die wir ausführlich besprochen haben; hier nun genügt der bloße Ruf des Vogels, anzukündigen, daß man fort müsse: so scheint der Glaube an die Bedeutsamkeit des Vogelgeschreis mit der Vorstellung vom sphingischen Alp zusammenzuhängen. Im ersten Kapitel haben wir die Pastauninke als Sphinx kennen gelernt; die Habergeißsage ist nur eine Abart der Sphinxsage, und eben jetzt gibt sich die Verwandtschaft der Habergeiß und der Pastauninke von neuem kund: so hat es nichts Befremdliches, auch in der Gestalt der Habergeiß einen Bezug zur Sphinx hervortreten zu sehen. Die Habergeiß ist nemlich ein Vogel, der wie ein Mensch aussieht, nach anderer Angabe halb Vogel, halb Geist (Zingerle, Sitten[2] Nr. 677. 671), oder eine geflügelte Gemse (Vonbun, Beitr. S. 110), ein Vogel mit drei Füßen (Weinhold, Weihnachtspiele S. 10 Anm. 2), deren einer vorn auf der Brust steht (Lexer, Kärnt. Wörterb. S. 112), sie hat einen Ziegenkopf und einen Vogelleib mit drei Füßen (Krainz S. 328). Mischung tierischer mit menschlicher Form ist aber charakteristisch auch für die Sphinx. Auch wohl mit Pferdefüßen ist die Habergeiß ausgestattet (Vonbun, Beitr. 110) und gleicht darin der wendischen Pschezpolnica (Veckenstedt, Wend. Sag. S. 106 Nr. 9; vgl. den Sichelmann ebd. S. 56 Nr. 14) und der griechischen Empusa. Roßgestalt für ein Alpwesen ist uns ganz geläufig und läßt sich mythisch erklären daraus, daß der Alp bald ein reitender, bald ein gerittener ist; vielleicht aber spielt auch der Schrei der Heerschnepfe mit (vgl. oben 2, 254 f.).

Wo die Habergeiß hinkommt, bedeutet es Unsegen und Unrat, das Korn verdirbt, die Kühe magern ab, geben keine Milch und haben verfilzte Mähnen (Mannhardt 2, 182). Lassen die ver-

filzten Mähnen deutlich die Vorstellung eines Stallalps erkennen, so zeigt sich zugleich, daß man schädliche Wirkungen im Stall und auf dem Acker einem und demselben luriſchen Wesen zuschrieb. Nach Rosegger macht die Habergeiß in Mondnächten den Haber schwarz (Krainz S. 328 Nr. 253); die Einschränkung auf den Haber ist wohl Folge des Namens. Der niederöstreichische Glaube, daß sie bei starkem Gewitter das schon geschnittene Getreide von einem Acker auf einen andern, fremden trage (Mannhardt a. a. O.), beruht auf der bekannten Vorstellung, daß der Wirbelwind das Vehikel der Lure sei; darin aber, daß sie den Einen auf Kosten des Andern bereichert, zeigt sie Verwandtschaft mit dem Drak oder Stöpke, der den Leuten, welchen er wohl will, Vorräte aller Art zuträgt. Wenn man dem Stöpke Halbpart zuruft, wirft er Fleisch herunter (vgl. Schambach und Müller Nr. 96, 4; 182, 4 nebst den Anmerkungen), ganz ähnlich wie dies der Nachtrabe und der Wilde Jäger tun; es ist deshalb sehr zu erwägen, ob die Sagen vom korntragenden Stöpke nicht lediglich dadurch entstanden sind, daß man die Erzählungen vom Nachtraben und vom Wilden Jäger variierte und statt des jagenden Lurs einen Hausgeist einsetzte. Die Verwandtschaft der Habergeiß und des Nachtraben mit der Wilden Jagd spricht sich demnach auch in dieser Weiterbildung aus; und wenn im Erzherzogtum Östreich die Habergeiß geradezu mit der Wilden Jagd zieht (Mannhardt a. a. O.), so bildet das Gegenstück dazu der Nachtrabe, der nach Schambach und Müller Nr. 97 dem Wilden Jäger Hackelberg voranfliegt. Dem nemlichen Hackelberg fliegt aber auch eine Nachteule, die Tut-Osel voran (Grimm, Sagen Nr. 311) — ein Beweis, daß die Verwechslung von caprimulgus und strix aluco nicht bloß der süddeutschen Sage eigen ist.

In Windischgarsten weiß man von einem Moosbock, einem gespenstischen Tier von ungeheurer Größe, mit langem Bart und feurigen Augen, das Nachts sein Gebrüll hören läßt, besonders an sumpfigen Waldplätzen. Wer sich erfrecht, seine Stimme nachzuahmen, dem kommt es näher und näher und glotzt ihn mit den feurigen Augen schauerlich an, verschwindet aber, wenn man sich bekreuzt (Baumgarten 1, 87). Der Herausgeber teilt diese Sage, welche deutlich die von der Habergeiß ist, unter dem Abschnitt über die Moskuh oder Rohrdommel, ardea stellaris, mit. Da eine verwandte Art, ardea nycticorax, unter dem Namen Nachtrabe, Nachtschatten vorkommt, so wäre immerhin möglich, daß diese Einreihung Recht

hätte. Aber der Name Moosbock bezeichnet in Baiern die Heerschnepfe (Schiller 1, 8), entsprechend dem däniſchen myrebok für denſelben Vogel, und ſo iſt wahrſcheinlicher, daß eigentlich dieſe, die Himmels- oder Haberziege gemeint ſei, und die Übertragung der Sage hängt nicht mit dem Namen Nachtrabe, ſondern mit Habergeiß zuſammen.

Zu Mindelheim in Schwaben gebraucht man den Namen Habergeiß für den Wachtelkönig, rallus crex, deſſen häßlich ſchnarrende, monotonen Laute halbe Nächte lang die menſchliche Nachbarſchaft quälen (Germania 31, 413); damit ſtimmt überein, daß er auch Himmelsziege heißt und gleich der Heerſchnepfe oder Himmelsziege den Namen Kaſpar führt (Schiller 1, 8; 2, 18). Aber auch mit dem caprimulgus berührt ſich der Wachtelkönig in ſeinen Benennungen. In Norwegen heißt der Ziegenmelker quaelknarren, in Småland quällknarren, in Schweden nattskära; dies knarr und skära nun kehrt wieder in Namen des Wachtelkönigs: deutſch Wieſenknarrer, ſchwediſch kornknarr und åkerskära, angelſächſiſch secgscara, deutſch Eggenſchär und Heggenſchär. Da demnach der Wachtelkönig zu beiden Habergeißen, ſowohl zur Heerſchnepfe als zur Himmelsziege durch die Namen in Bezug ſteht, läßt ſich denken, daß er auch auf die Sage vom Nachtraben und von der Habergeiß nicht ohne Einfluß geblieben ſei. Wenn der Jäger ſeine Töne gut nachahmt, ſagt Tſchudi, ſo erſcheint der Vogel ſicher bald am Rande des Getreidefeldes oder Moorbruches: die Anknüpfung der Sage vom Nachſpotten war alſo gar wohl möglich. Was vom Nachtraben erzählt wird, ſeine Stimme, eben erſt an einem Ort vernommen, laſſe ſich faſt im ſelben Augenblick an einem weit entfernten hören (Schambach und Müller Nr. 96, 1), erinnert an die Gewohnheiten des Wachtelkönigs. Ähnliches wird aber auch vom litauiſchen Weißen Mädchen berichtet (Veckenſtedt, Litau. Mythen 1, 191 Nr. 18). Von ſtarker Beweiskraft ſind zwar dieſe Einſtimmungen nicht; aber daß ſie nicht zufällig ſeien, wird der nächſte Abſchnitt zeigen. Da wir 2, 258 wahrſcheinlich gefunden haben, daß das Geſpenſt Habergeiß eine Verſchmelzung des „habernden" Geiſtes mit dem Felddämon Habergeiß ſei, haben wir dieſem Feldlur noch unſre Aufmerkſamkeit zuzuwenden, deſſen Name Habergeiß nur einer unter vielen andern iſt; wie das Bild der geſpenſtiſchen Habergeiß Züge vom caprimulgus trägt, ſo das des Feldlurs vom rallus crex.

52. Bilwiß und Telchin.

Wohin die Habergeiß kommt, haben wir vorhin gesehen, verdirbt das Korn, in Mondnächten macht sie den Haber schwarz. Daß darin mahrische Natur zum Ausdruck komme, ist deshalb wahrscheinlich, weil dicht daneben die Angaben sich finden, sie drücke die Menschen im Schlaf und verfilze die Mähnen der Stalltiere. Es gibt aber einen zwingenderen Beweis; wo nemlich die Mahr auf dem Kornhalme ausruht, da wächst schwarzer Raden, wo sie auf den Hopfenstengeln sich niederläßt, wird der Hopfen schwarz (Wolf, Niederl. Sag. S. 689; dess. Beitr. 2, 271). Der Scherber, d. i. Serp, liebt die mit Erbsen, Linsen, Wicken, Bohnen, Raps bestellten Felder; ist er durch sie hingegangen, so tragen die Blätter längs seines Pfades Spuren, als wären sie mit Kalkwasser bespritzt, die Schoten solcher Pflanzen bekommen krause Schalen, und die Früchte verkümmern (Handtmann, Neue Sagen aus der Mark Brandenburg S. 229). Unmittelbar auf diese Stelle folgt die früher erwähnte, daß es gefährlich sei, da, wo sich Morgens frische derartige Spuren zeigen, barfuß entlang zu gehen, denn der Scherber könnte in der Nähe sein und einen in die Ferse stechen: also beim Scherber ist die Feldbeschädigung und der Stich in die Ferse ebenso verbunden wie die Habergeiß das Korn verderbt und barfuß gehenden den Gallschuß sendet. Am reichsten sind die Zeugnisse über Feldschaden beim „Bilmesschneider". Nach Schönwerth 1, 428 zeigen sich da, wo dieser gespenstische Schnitter durch die Felder gieng, die Halme ganz braun und die Ähren ohne Körner. Wenn er mit ausgebreiteten Armen durch die Äcker geht, steigt hinter ihm Rauch auf, und alle Ähren, die er berührt, tragen statt Mehl Asche (ebd.). Er reitet auf einem Geißbock mit drei Füßen (ebd. 429). Bei Hambach schwebt er über den Äckern, die Schnittsichel am Geißfuße, und wo der Fuß anstreift, verschwinden die Ähren, und der gestutzte Halm wird schwarz (ebd.). Ist er durch einen Acker gegangen, so erscheinen die Halme schwarz und wie halb abgebrannt (ebd. 432); in Tirschenreut sagt man, ein solcher Acker, durch den er gieng, sei verhext (ebd.). Wie Mannhardt 2, 176 mit Recht hervorhebt, ist der auf dem Bock reitende Bilwiß nur eine andere Auffassung für den bockgestaltigen Felddämon; denn mit einem solchen haben wir es zu tun, wenn gleich manche Sagen den Bilmesschneider als zauberischen

Menschen schildern — es ist ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Mahren aus Engelland und denjenigen, welche Menschen sind: euhemeristische Abschwächung brauchen wir nicht anzunehmen.

Auch von den griechischen Telchinen heißt es, bei Suidas, sie seien böse Dämonen oder neidische, zauberische Menschen, und unter θέλγει führt Suidas in einer leider verdorbenen Stelle an, es sei ihre Gepflogenheit gewesen, die Gewächse verdorren zu lassen. Nach Strabo geschah das mittels stygischen Wassers, und man pflegt dem gemäß in unserer Stelle die Worte τοῖς ὕδασι τῆς φύσεως abzuändern, die vielleicht echt und als Umschreibung von οὖρον zu fassen sind; vergleichen ließe sich die Art, wie die Hunde der Wilden Jagd die Kleider eines Begegnenden verderben (oben 2, 232). Allzu kühn wäre es, bei dem Mangel näherer Angaben, die Nachricht hieher zu ziehen, aus den Hunden des Aktaion seien Telchine geworden (Preller[2] 1, 476 Anm. 2); aber Erwähnung verdient sie, weil daraus der dämonische Charakter dieser rätselvollen Gestalten erhellt. Ob Aktaion und der Wilde Jäger irgend etwas mit einander zu schaffen haben, bleibe dahin gestellt; doch fehlt es nicht an deutschen Sagen (vgl. Wolf, Beitr. 2, 138 f.), welche dafür sprechen könnten. Allzu kurz ist leider auch, was Ovid erwähnt, die Augen der Telchine hätten Verderben über Jegliches gebracht. In Thüringen weiß man vom tödlichen Blick des Bilmesschnitters: will ihm Einer auf-passen, so ist das mit großer Gefahr verbunden, weil er sterben muß, wenn der Schnitter ihn früher, als er jenen, erblickt; so mörderisch ist sein Blick, daß man ihn selbst damit töten kann, indem man einen Spiegel vor die Brust nimmt — erblickt sich der andere darin, so verliert er sein Leben (Grimm, Myth.[4] 394). Daß es darauf ankommt, den Lur früher zu erblicken als er den Menschen (ein Zug, worüber Liebrecht, Zur Volkskunde S. 334f. zu vergleichen), ist erklärlich nach dem, was wir über die lähmende Gewalt des starren, glühenden Alpauges wissen (vgl. oben 2, 48); durch eine gar häufig angewandte Steigerung des Motivs ist die Lähmung im Alptraum zu einer Tötung geworden. Der Kunstgriff mit dem Spiegel, der auch in Drachensagen und Drachenmärchen begegnet (Meier, Sagen S. 210; Panzer 2, 78 Nr. 113; Birlinger, Volkstümliches 1, 106 Nr. 150. 151; dazu ein spanisches Zweibrüdermärchen, das ich nur in englischer Übersetzung zur Hand habe: Caballero, The bird of Truth and other Fairy Tales S. 32),

wird sonst mit Bezug auf den Basilisk erzählt (Haupt, Lausitzer Sag. 1, 79 Nr. 86; Nork, Mythol. der Volkssagen S. 962), welcher gleichfalls den tödlichen Blick hat und nach Plinius durch seinen Hauch die Büsche welk macht und das Gras versengt (Lenz, Zoologie der Alten S. 451; Peter 2, 35; Tobler, Appenzell. Sprachschatz S. 37 unter Baselist). Dieser Spiegel ist kein anderer als der, den wir im Abschnitt über Hermes kennen gelernt haben (2, 208), er gehört wie der Trudenfuß zu den Vorkehrungen wider den Alp.

Wenn es von den Telchinen heißt, sie hätten ihre Gestalt verwandeln können und bald wie Elfe ausgesehen, bald wie Menschen, bald wie Fische, bald wie Schlangen (Preller^2 1, 474 Anm. 5), so gibt sich darin ihre Alpnatur zu erkennen, und besonders wertvoll ist das Zeugnis dadurch, daß es das hohe Alter der Lauringschlange bestätigt. Auch Wettermacher waren sie und konnten Gewölk und Regen, Schnee und Schlossen nach Belieben herbeiziehen (ebd.) — auch hierin richtige Lure, denen ja der Bezug zum Meteorischen eignet; die Habergeiß sahen wir im Gewitter walten, und was die Bilwiße anbelangt, so werden sie zusammen mit den Wolkenstellerinnen genannt (Schmeller^2 2, 1037). Durch ihre Schmiedekunst stellen sich die Telchine zu den schmiedenden Zwergen; um diesen Zug ist also ihr Bild reicher, als das der Habergeiß und des Bilwiß, es sei denn, daß man folgende Combination gelten lasse: nachher wird sich zeigen, daß in niederdeutscher Sage an die Stelle der Bilwiße „weiße Weiber" getreten sind, aus der Zusammenstellung bei Kuhn, Westf. Sag. 1, 68 aber erhellt eine nahe Berührung des Grinkenschmiedes mit derlei „weißen Weibern" oder Bilwißen. Daß litauische und slavische Feldlure mit dem Wasser zu tun haben und geradezu Wasserkönige heißen (Handtmann S. 231; Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 179. 181), wie denn überhaupt zwischen Land- und Wasserluren kein Unterschied principieller Art besteht, daraus wird die Angabe verständlich, die Telchine seien Söhne des Meeres gewesen und hätten Schwimmhäute zwischen den Fingern gehabt. Daß dieser Bezug zur Wasserwoge gerade in genealogischer Form ausgedrückt ist, dabei mögen etymologische Gründe mitgewirkt haben.

Die Alten wollten den Namen der Telchinen mit *θέλγω* zusammenbringen, und es ist gar wohl möglich, daß die Schreibung *Θελγῖνες* oder, bei Suidas, *Θελχῖνες* eine Erinnerung an früheren Lautbestand bewahrt hat. *Τελχ* auf *θελχ* zurückzuführen, entspricht griechischen Sprachgesetzen. Da dem Namen des Meeres, *θάλασσα*, ein *θαλχ*

zu Grunde liegt (vgl. Curtius[4] S. 655), das wie die schwache Form zu jenem θελχ aussieht, so können beide Wörter der nemlichen Herkunft sein. Ein andres Wort für Meer, πέλαγος, hat Bezzenberger in seinen Beiträgen 4, 335 f. ansprechend mit deutsch bulge Woge zusammengestellt und eine Wurzel φελχ angesetzt. Übergang von φ in θ kommt schon in homerischen Wörtern vor (G. Meyer § 214), und so läßt sich πέλαγος und θάλασσα aus einer und derselben Wurzel φελχ leiten, und die Vergleichung mit bulga (über dessen Verhältnis zu balg Kluge, Stammbildung § 80 zu vgl.) schickt sich dann für θάλασσα noch besser als für πέλαγος. Die Grundbedeutung von bhelgh (im skr. barh ist die vordere Aspiration aufgegeben) ist zerren, reißen, zerreißen, ausreißen (vgl. Fick 1, 684: bargh): ein weibliches τελχῖνες bezeichnet Schwindel und Schlagfluß (Schwartz, Prähistorisch-anthropol. Studien S. 211 f.), balg ist die abgerissene, abgezogene Haut oder Hülse, belgan zürnen und âbulgi Zorn, Neid erklären sich ähnlich wie Zorn, das von zerren geleitet ist und eigentlich das Gezerre, Geraufe bedeutet. So meint bulge, θάλασσα, πέλαγος den Aufruhr der Gewässer, und ebenso müssen die Telchine Zerrer, Reißer sein, sei es, daß dadurch ihre Tücke ausgedrückt werde oder wahrscheinlicher, daß sie als alpische Wesen Haare und Mähnen verwirren und Gesichter zerkratzen, wie unsre Lure und insonderheit die Habergeiß und der Bilwiß; die von ihnen geschickten τελχῖνες oder „Risse" gleichen dem Gliederreißen, Gallschuß, Alpschuß, Hexenschuß in deutschen Sagen.

Auf Rhodos wußte man von einem Abzug der Telchine in andre Länder, der stattgefunden haben soll, als der Insel eine Überschwemmung drohte: gerade so erzählt deutsche Sage vom Abzug der Zwerge. Wenn die Telchine für Urbewohner des Landes galten, auf welche man altertümliche Kunstwerke zurückführte, so entspricht das der wendischen Sage von den Ludki, welche nichts andres als Zwerge sind, aber für ein Volk angesehen werden, das vor den Wenden das Land inne hatte, jedoch vom Gebell der Hunde oder vom Glockenklang verscheucht wurde, und von welchem die Geräte stammen, die man in Gräbern findet. Kunstreich waren diese Ludki gleich den Zwergen und gleich den Telchinen, und es geht von ihnen die Sage, sie hätten nächtlicher Weile einem Schmied die Arbeit gefertigt, bis dieser sie mit neuen Anzügen beschenkte (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 157 ff. Nr. 41. 50). Mit dem Bilwißschneider hatten sie die Ähnlichkeit, daß sie die reifen Ähren abschnitten, so daß, wenn der Bauer mähen wollte, er nur die

leeren Halme fand (Nr. 1 und 4). Hielt man die Telchine für Urbewohner von Rhodos, so mag eine entsprechende Vorstellung auch in andern Landschaften gegolten haben, welche für Lure oder Zwerge den Ausdruck Telchine hatten. Da den Urbewohnern von Hellas der Name Pelasger gegeben wird, so fragt sich, ob das nicht mit dem Wort Telchine zu vermitteln wäre. Wie *μίσγω* für *μίγσκω* steht (Gustav Meyer § 270. 506, d), so läßt sich aus *Πελασγὸς* auf ein *Πελαγσκὸς* schließen, eine Bildung ohne Mittelvocal, die genau der von *δίσκος* aus *δικσκος* (Brugmann 2 § 90) entspräche: die Wurzel *πελαγ* wäre die nemliche wie in *πέλαγος*, mithin identisch mit der von *θάλασσα* und *Τελχίν* — bei Pelasgern und Telchinen wiederholt sich das nemliche Verhältnis wie bei den zwei Namen des Meeres, und diese Übereinstimmung gereicht dem, was oben über die Herkunft des Telchinennamens gesagt ist, zur Stütze. Dunkel ist das Suffix *ιν* in *Τελχῖνες*. Es gleicht dem von *δελφίς*, worüber Bühler in Or. und Occ. 2, 336 handelt; aber es fragt sich, ob nicht *ινες* für *ιονες* steht wie *ινη* für *ιονη* (Fick, Personennamen XXXV): dann könnte der Name patronymischen Sinn haben und die Leute, das Geschlecht des *Τέλχος* bezeichnen. Das früher erwähnte Femininum *τελχῖνες* mag das nemliche Wort sein, aber im Geschlechte nach *πληγαὶ* gerichtet, falls es nicht eine selbständige Bildung in der Weise von *ὠδῖνες* ist.

Auch durch *ιδης* ließe sich die Zugehörigkeit ausdrücken; diesem Suffix aber steht nahe das deutsche iz in albiz Schwan, krebiz Krebs (v. Bahder, Verbalabstrakta S. 112) — und in bilwiz. Falls der Auslaut des vorhin besprochenen bhelgh der Labialisierung unterlag, so konnte für das alte gh im Germanischen w eintreten (Brugmann, Grundriß § 443. 444, c); da nun ein i der Endung, in unserem Falle iz, das e des Stammes zu i wandelt, so läßt sich bilwiz, der alte Name des Bilwißschneiders, auf dieselbe Wurzel zurückführen wie *Τελχὶν* und *Πελασγός;* dann aber reicht die Verwendung von bhelgh für Lur- oder Alpnamen in indogermanische Zeit hinauf. Die deutsche Bildung auf iz erinnert an die des Koboldnamens buwitz, butz (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 32, 156). Wie neben diesem ein Verbum buwitzen steht, so neben Bilwiß ein bilwitzen zausen, verwirren (Myth.[4] 393); die hessischen Biwitzchen, welche Myth.[4] 3, 137 als Bilwiße verstanden werden, sind wohl richtiger als Buwitze zu fassen, auf deren Namen jene andere Bezeichnung Einwirkung übte. Da dort eine einfachere Form bog, bock vorkommt, so möchte man

auch auf ein belg, belge, bilge, raten; das deutsche Wörterbuch verzeichnet ein Wort Bilgenschneider im Sinn von Bilwißschneider, und der Teufelsname Belgenbock, welchen Rochholz (Schweizersagen 2, 203 Nr. 416) vom Bergnamen Belchen leitet, könnte eben jene beiden unerweiterten Formen enthalten, denn in hessischen Hexenakten führt der Teufel den Namen Berlewitz, d. i. Bilwiß (vgl. Grimm Myth.[4] 889; Vilmar, Idiotikon 295). Gleicher Herkunft sind die kinderraubenden Zwergbälge im Waldeckischen (Curtze S. 226), und dann wohl auch der Ausdruck Wechselbalg. Das von Fischart überlieferte bulk Zwerg hat denselben Vocal wie das aus Bilwiß entstellte bulwechs (Myth.[4] 391); die von Grimm im Wörterbuch damit verglichenen Böhlersmännchen (Bechstein 3, 129; Witzschel 1, 166) werden Myth.[4] 3, 130 zu Bühl gestellt, gemahnen aber auch an den bullermann (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 32, 165) und an den bölwer- oder bülwerschneider (Schönwerth 1, 442), scheinen also den alten Bilwißnamen zu bewahren, während die gleichfalls beigezogenen wulleken wahrscheinlich Elbchen sind (vgl. Germania 26, 191 ff.; Anzeiger f. deutsch. Altert. 13, 45 f.).

Niederländisch gilt belewitten, d. i. belwitten, und mit Anlehnung an beeld Bild findet sich beeldwit et blinde belien (Myth.[4] 391; Schmeller[2] 2, 1037); die Stelle lautet: quos nostrates appellant Beeldwit et blinde Belien, a quibus nocturna visa videri et ex iis arcana revelari putant. Es sind also traumsendende, im Schlaf belehrende Geister, den indischen Pramatha vergleichbar (H. E. Meyer, Indogerm. Mythen 1, 94), sowie dem litauischen Weißen Mädchen, das die Menschen im Traume belehrt (1, 74; vgl. 2, 202); damit stimmt, daß man „für dy Pilbis" den Kindern Zettel um den Hals binden soll mit der Aufschrift: procul recedant sompnia et noxia phantasmata (Schmeller[2] 2, 1038). In einer Stelle bei Geffcken, Bilderkatechismus, Beil. Spalte 151 ist die Rede vom Glauben an die witten belden efte witten vrouwen, maren efte neckers (vgl. ebd. 168 von den gueden holden offte witten vrouwen, nachtmaren offte neckers etc.); dazu halte man Myth.[4] 391 die Erklärung von belewitten durch guede holden und witte vrouwen. Den blinden Belien scheint der schottische Hausgeist Billy blind (Myth.[4] 3, 146) zu entsprechen. Uhland 3, 121. 133 teilt den Inhalt der Ballade mit, worin der blinde Billy auftritt: eine Braut kommt ins Hochzeithaus, dem Bräutigam aber verrät der blinde Billy, daß sie nicht mehr Jungfrau sei. Diese Rolle des Warners steht einem Wesen gar wohl an,

von welchem arcana revelari putant. In einer dänischen Fassung der Ballade vertreten Billys Stelle zwei redende Nachtigallen; schwedische Fassungen setzen dafür eine Harfe oder Flöte oder auch die Bettdecke; in einer schottischen Version fordert der Bräutigam Decken, Bett, Leintuch und sein gutes Schwert zum Sprechen auf (Uhland 3, 121). Im Märchen tut ein Stein vor des Bräutigams Bett oder Tür die Wahrheit kund (Asbjörnsen und Moe 1, 208 Nr. 29; Kristensen, Aeventyr 1, 57 Nr. 7; vgl. ebd. Nr. 8. 9 und Müllenhoff S. 391 Nr. 5; Cavallius und Stephens Nr. 16; Poestion, Isl. Mär. Nr. 1).

Verwendet die schottische Ballade den blinden Billy in sachgemäßer Weise, so mag auch den nordischen Erzählungen (bei Uhland 3, 134 ff.) von einem bösen Ratgeber, genannt Blindr inn bölwîsi, welcher bei Saxo einen rechtschaffenen Bruder Bilwisus hat, eine Erinnerung an den Traumgeist Bilwiß zu Grunde liegen, wobei man die Schlußsilbe umdeutete und ihr den Sinn von wîs weise, kundig oder von wîso Führer gab, so daß die Namen der beiden Brüder besagen: der das Gute (das Böse) Wissende oder Weisende. Das setzt voraus, daß man den ganzen Namen bilwit für ein Compositum hielt und ihm einen Sinn unterlegte, wie ihn das angelsächsische Adjectiv bilvit milde, gnädig zeigt; gerade aber die Nötigung, vit in vîs zu ändern, beweist, daß die Etymologie nicht richtig sein kann; vielleicht hatte man den Namen in England oder Deutschland gehört, wenigstens muß auffallen, daß auch hier wieder die Blindheit hervorgehoben ist, wie beim blinden Billy und den blinden Belien. Entnahm man dagegen die Anregung aus der heimischen Tradition, dann ist der Zug der Blindheit nur um so bedeutsamer; denn es gibt auch Sagen vom Bilwißschnitter, welche die nemliche Vorstellung voraussetzen. Ein blinder Mann heißt seinen Sohn oder Knecht ihn um einen fremden Acker führen; der andre ahnt, um was es sich handelt, und führt ihn um ein Fichtengehölz: als die Ernte kam, lag die Tenne des Bilwißschnitters voll Streunadeln statt der gehofften Getreidekörner (Schönwerth 1, 436 f.; Panzer 2, 211 Nr. 377; Bavaria 3, 307). Die Sage sieht aus, als sei sie nur erfunden, um den „blinden Bilwiß" in Scene zu setzen. Ein Mann in Lauban, der beschuldigt war, ein „Pilweis" zu sein, vermaß sich, er wolle erblinden, wenn es sich so verhalte, und bald darnach ward er auf einem Auge blind (Haupt, Lauf. Sagen 1, 68 Nr. 70). Daß die Bezeichnung „blind" eine stehende müsse gewesen ein, scheint nach alle dem klar, aber der Grund ist schwer zu raten.

Vielfach ist die Rede davon, daß der Bilwißschnitter unsichtbar sei; aber unsichtbar ist auch der Grinkenschmied, sind die Zwerge, ohne daß sie deshalb blind hießen. Früher (2, 106) ist die Möglichkeit angedeutet worden, daß die blinden Belien mit dem blinden Trollweib in Sagen und Märchen zusammengehören; auch die griechische Lamia ist zuweilen blind, desgleichen die lappische Blutsaugerin Ludak (2, 105). Aber es kommt noch ein ganz ähnlich klingender Ausdruck in Betracht: er hat die schwarzen Elben, oder die verkehrten Elben, sagt man, wenn einer von heftigem, das Gedächtnis lähmenden Kopfweh geplagt ist (Nordd. Sagen S. 443 Nr. 339). Blindes Kopfweh, blinden hooftsweer, nennt man nach Kiliaen einen Zustand des Schwindels, wobei es einem dunkel und schwarz vor den Augen wird. Die Angabe, daß man *σκοτώσεις* oder Schwindel *τελχῖνες* genannt habe, hat Schwartz in seinen prähistorisch-anthropol. Studien S. 411 f. mit der von den schwarzen oder verkehrten Elben zusammengestellt, und der Bezug auf die Telchine bleibt, auch wenn wir das Femininum für eine selbständige Wortbildung ansehen. Dies *σκοτώσεις* enthält den nemlichen Begriff wie unser blind, ein *σκοτεινὸς Τελχὶν* würde genau zu unsrem blinden Bilwiß stimmen, und so gewinnt die Gleichsetzung des griechischen und des deutschen Namens eine neue Gewähr.

„Blinde Belien" wäre sonach wie „schwarze Elben" eigentlich ein Krankheitsname. Wenn aus den beeldwitten, wie wir S. 267 sahen, witte belden gemacht werden, so mag die Analogie der blinden Belien mitgewirkt haben. Aufs neue zeigt sich, wie die Volksetymologie dem rätselhaften Worte einen Sinn abzugewinnen suchte; diesmal deutet sie die Schlußsilbe nicht als „wissend", sondern findet in ihr die Farbe weiß und stellt zu den „weißen Bildern" die witten vrouwen. Das ist aber nicht etwa Mißverständnis der Aufzeichner: wenn auf Rügen und anderwärts die witten wiwer die Stelle der Unterirdischen oder Zwerge vertreten (Wolfs Zeitschr. 2, 145; Müllenhoff S. 579 Nr. 596; Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 125 Anm.; 2, 18), so werden wir sie gleichfalls in belwitten zurückzuübersetzen haben. Die Verwechslung kann erst eingetreten sein, seitdem das Wort „weiß" sein anlautendes h verloren hat. Weiße Frauen kommen auch außerhalb Deutschlands vor. Das litauische Weiße Mädchen trägt diesen Namen vielleicht, wie noch zu besprechen sein wird, als Nebelfräulein. Als die Gallier das delphische Heiligtum bedrängten, verhieß die Pythia, es werde von Apollo und den weißen Jungfrauen Hilfe

kommen, und man sah Jungfrauen wider das feindliche Heer streiten, das unter Schnee begraben ward (Cicero, de divin. 1, 37); auch im Harze tritt die weiße Frau als Schneefrau auf (Nebelsagen S. 191). Nicht bloß von Nebel und Schnee werden die weißen Frauen ihre Farbe haben, sondern auch vom Leichentuch, denn oftmals ist die Rolle der Lorin dem Geist einer Toten zugewiesen. Auch daß die Lorin als Schwanfrau gedacht ward, mag zur Befestigung der Vorstellung von den weißen Frauen beigetragen haben. Dazu kommt noch die Farbensymbolik der Erlösungssagen (oben 1, 321) und, wie in Abschnitt 56 zu zeigen sein wird, der Mondschein. Das Bild der weißen Frau läßt sich also auf keine einfache mythische Vorstellung zurückführen. Für den Einfluß aber, welchen die beeldwitten geübt haben, gibt es noch einen merkwürdigen Beleg.

Kiliaen verzeichnet wittvrouwe, witike wyf, wittevrouwe, witvrouwe — lamia, larva; saga, maga, mulier sciola. Daneben aber hat er witvrouwe, witevrouwe vel alve, alvinne — larva et saga, venefica, vulgo alba mulier, Sibylla alba. Die weißen Frauen und die „witzigen", wissenden Frauen, die larvae und die sagae lassen sich sprachlich schwer auseinanderhalten. In der Sibylla alba aber muß wiederum der Bilwiß stecken. Sibyllen Weißagung ist tief ins Volk gedrungen, und die weißagende Sibylle heißt Sibelweiß oder Williweiß (Vernaleken, Mythen S. 120); in den Nebelsagen S. 315 ist darauf aufmerksam gemacht, wie nahe sich diese oberdeutsche Willeweiß oder Willeweis, Sibylla sapiens, mit dem Namen Bilweiß berührt. Neben Bilwiß nemlich begegnet auch diese Form. Wenn nun daneben die niederländische Sibylla alba tritt, so wird das schwerlich auf der Erinnerung an die grauhaarig geschilderte Sibylle (Veldeke, Eneit 2698), sondern auf Anlehnung an belwit beruhen, wie Sibylla sapiens auf Bilweiß führt: das eine entspricht dem niederdeutschen Lautstand, das andere dem oberdeutschen.

Die Schreibung pilweiczen bei Michael Beham (Schmeller 2, 1037) neben pilwiczen macht anschaulich, wie die Volksetymologie noch ein andres Wort heranziehen konnte, dem wir in trügenweiz, trügenweyse (Ortnit 240. 452) begegnen. Das bairische weizen heißt umgehn, spuken, die weiz ist Erscheinung, Geist, und so wird trügenweiz trügerische Erscheinung besagen. Die Zusammenstellung von weiz mit wîze Strafe scheint nur insofern gerechtfertigt, als in beiden die nemliche Wurzel enthalten ist; der Bedeutung nach aber gehört weiz

Erscheinung, Schemen, Geist zu *εἴδωλον*, lat. visum, visus, visio, pol. widmo Gespenst, wieszczyca Nachtgespenst, Drute, litauisch waidìntis sich gespenstisch sehen lassen. Von der gleichen Wurzel stammt wohl das im Alt- und Angelsächsischen bezeugte wîtan gehen, auf welches in den Nebelsagen S. 318 weizen umgehen bezogen worden ist. Unholdin alias Weiczenfarerin verzeichnet Schmeller[2] 1, 1090, und es scheint, daß die Führerin der nächtlichen Fahrt, Frijaholda selbst den Namen Weizenfahrerin trug (Nebelsagen S. 317). Mit den Unholden werden aber auch die Bilwiße gleichgestellt, und Bilwiße fahren im Gefolge der Diana oder Herodias oder Perchta (ebd. S. 315; Schmeller[2] 2, 1037). Die Weißen- oder Witzelöcher (Nebels. 316; vgl. Reynitzsch, Truhten S. 49 ff.) mögen Spukhöhlen sein, wo Gespenster ihr Wesen treiben. Die den Bilwißen und den Weizen gemeinsame Nachtfahrt schuf die Möglichkeit einer Verwechslung, aus der sich die Kürze des i in Witzeloch und der Diphthong in Bilweiß erklären.

Sehen wir so den Schlußteil des Namens durch verschiedenartige Anlehnung, an wissen, an weiß, an Weiz, gedeutet und entstellt, so hat auch die vordere Hälfte ein ähnliches Schicksal gehabt. Die Gegenüberstellung von Bilwisus und Bolwisus bei Saxo verrät eine Auffassung ähnlich der von Grimm und Uhland, welche den Namen aus demselben Wortstamm deuten, dem unser „billig" angehört. In der niederländischen Schreibung beeldwit nebst den wilden belden gibt sich der Gedanke an „Bild" kund, wie dort an „Bill" und „Unbill". In Niederbaiern kennt man die Formen Bielschneider, Bielschnitt, Bielmann (Panzer 2, 210 f. 214). Möglicher Weise liegt hier eine Umdeutung vor auf das alte Wort bil Schwert, Streitaxt, das im Englischen außerdem Hippe bedeutet; das niederdeutsche Wörterbuch hat bilenmesset, bilemes Schneidemesser der Schuster. Während der Bilwißschneider Sicheln an den Füßen trägt, hat der Bielmann Messer angebunden.

All diese Anknüpfungen zeigen nur, daß der Name längst unverständlich geworden war. Die Sage vom Versengen des Getreides ist als Lursage durchaus verständlich: wie der Feldlur zum Krankheitsdämon werden konnte, so auch zum Urheber des Kornbrandes und anderer Getreideschäden. In Tirol kennt man den Alber, der als

feurige Erscheinung bei Nacht fliegt und, wo er sich zum Ausruhen auf den Wiesen niederläßt, Flecken in den Grasboden brennt, die sogenannten Alberflecken (Panzer 2, 75 f.; Zingerle, Sitten[2] S. 76 f.; Alpenburg, Alpensagen S. 188 Nr. 192). Er führt auch den Namen Alp (Lexer, Kärnt. Wörterb. Sp. 5; Alpenburg, Alpens. S. 302 Nr. 319), hat einen hohlen Rücken wie der Alp und reitet das Vieh gleich diesem (ebd. 303 Nr. 319; Panzer 2, 76). Eine Sage, wie der Alber nächtlichen Kirschendieben leuchtet (Alpenburg, Mythen S. 284), ist deshalb merkwürdig, weil sie ganz ähnlich in Westfalen sich wiederholt, wo sie einem Els Namens Herm oder Hermen zugeschrieben wird (Montanus, Vorzeit[2] 1, 28; vgl. auch Strackerjan 2, 197 f. und Kuhn, Westf. Sag. 2, 15 Nr. 41); wir kommen nachher auf die Sage zurück. Dieser weithin leuchtende Herm aber ist wiederum ein Alp: er hat bloß ein Auge, zeigt sich in Gestalt eines zottigen Bären, und nach Wolfs Zeitschr. 1, 384; Kuhn 2, 15 Nr. 43 verursacht er das Alpdrücken. Es scheint deshalb nicht rätlich, den Namen aus dem alten irmin zu leiten; sprachlich ließen sich das Härmlein oder Wiesel und die wendischen Schirrawas (oben 2, 61 f.) dazu stellen. Der starke Hermel des Märchens (Montanus 1, 29), welcher dem Grimmschen „jungen Riesen" entspricht, könnte der Sohn eines Harm oder Herm sein, d. i. eines Alps. Weiter unten werden wir auf den Sinn des Namens noch einmal zu sprechen kommen. Die Redensart, man solle nicht meinen, der liebe Gott heiße Herm, hat ihr Seitenstück an der andern, Gott heiße nicht Gerhard (Mont. 1, 15), dieser Gerhard wird aber auch der Ungeborne genannt und ist eine Spukgestalt, mit der man Kinder schreckt; erwägen wir nun, daß Ungeborne elbische Macht besitzen (Müllenhoff S. 511 Nr. 10; Zeitsch. f. deutsch. Altert. 7, 426; Grimm, Myth.[4] S. 322), und daß nach Mich. Beheim unzeitige Kinder zum Alp werden (Mones Anz. 1835 Sp. 450,84 = Wackernagel, Leseb. 1, 1008,32), wie nach heutigem Glauben die ungetauften zum „wilden Alf" (Jahn S. 104), so wird auch der ungeborne Gerhard als Alp zu fassen sein und kann, sofern Kinder, die vor der Taufe starben, zu Irrlichtern werden (Kuhn 2, 23 Nr. 63) und ungeborne Kinder die Eigenschaft zu leuchten haben (Wolfs Zeitsch. 4, 180 ff.; Gredt S. 145 Nr. 262) den irrwischartig leuchtenden Herm erläutern helfen. Ganz ähnlich sind aus den ἀποφθίμενοι ἄωροι des altgriechischen Volksglaubens im heutigen Hellas ungetaufte Kinder geworden (Bernh. Schmidt,

Volksleben S. 173 Anm. 3), und es fragt sich, ob bei den ἄωροι nicht zunächst an Frühgeburten zu denken sei, an das unzîtec oder ûzgesniten kint.

Der Alber oder Alp, welcher das Gras versengt, worauf er ausruht, gleicht der ausruhenden Mahre, welche die Kornhalme und den Hopfen schwarz macht (oben 2, 262), und so ist die Sage vom Bilwiß, der die Kornhalme anbrennt, eine Alp- oder Mahrensage, für den Bilwiß muß Aufklärung aus der Alpsage zu erwarten sein, und dadurch rechtfertigt es sich, wenn wir beim feurigen Alp noch etwas verweilen. Die Walachen kennen einen feurigen Buhldrachen Smou, der Nachts durch die Schornsteine in die Häuser dringt (oben 2, 26. 108), in Deutschland hat man den Alf oder Draken, der das gleichfalls tut, aber nicht um Weiber heimzusuchen, sondern um dem Hausherrn Geld oder Korn zuzutragen. Eine pommersche Sage berichtet von einem Bauern, der über einen solchen Alf herfiel; dieser verwandelte sich in die verschiedensten Tiergestalten, aber schließlich erlag er den Streichen (Jahn S. 136 Nr. 166) — also gerade wie die Mahre sich verwandelt: der Alf ist ein Alp. In der Oberpfalz setzte sich einmal ein solcher Drache auf ein Dach, die Ziegel sind noch heute schwarz davon (Schönwerth 1, 395). Beim ersten Einfahren des Getreides muß man in die vier Ecken der Scheune einige Garben kreuzweis legen, so kann der Drache nichts davon holen (Wuttke, Volksaberglaube[2] § 661; Panzer 1, 261; Jahn S. 130 Nr. 157); auch gegen den Bilwißschneider trifft man Vorkehrungen, daß das Korn in der Scheune bleibe, der Wirkungskreis des Bilwiß ist aber enger als der des Drachen, sofern dieser nicht bloß Getreide stiehlt, doch begegnet auch die Angabe, daß der Bilwiß den Kühen die Milch entziehe (Eifel S. 209 Nr. 550; Kuhn, Märk. Sag. S. 375; vgl. Schulenburg, Wendische Sag. S. 167 f.).

Die Kreuzform erweist sich auch sonst bedeutsam. Eine Frau hatte ein Ferkelchen, das schlug und stieß sie jeden Morgen. Einst hub das Ferkel an zum Knecht zu sprechen: ich bin nur ein kleines Ferkelchen und kann die Knoten von des Müllers Säcken nicht aufbekommen, und wenn ich kein Mehl bekomme, schlägt mich die Frau; mach du mir sie doch auf! Das Ferkel war also ein Kobold und konnte die Säcke nicht forttragen, weil Kreuzknoten daran waren (Jahn S. 133 Nr. 162). Ein Wirt hatte zwei schwarze Kater, das waren Kobolde; den einen davon hielt er schlecht, weil er nicht so

viel Geld beischleppte wie der andere. Einst wandte sich der Kater an einen Fuhrknecht und erbot sich, ihn reich zu machen; der Knecht mußte sich auf den Kater setzen, ward durch die Luft und übers Wasser getragen vor ein prächtiges Schloß und mußte den Kreuzknoten am Tore lösen. Alsbald drang der Kater in die Schatzkammer, belud sich mit zwei Säcken voll Kostbarkeiten, und die Fahrt gieng nach Hause. Einen Sack durfte der Knecht behalten, den andern bekam der Herr des Katers (Jahn S. 124 Nr. 146). Eine ganz ähnliche Sage setzt aber an Stelle des Katers den Wilden Jäger (Jahn S. 26 Nr. 35), und so bestätigt sich die schon 2, 260 bemerkte Verwandtschaft zwischen dem Alf oder Drak und dem Wilden Jäger. Die Kreuzknoten sind mythologisch völlig gleichwertig den eingehauenen Kreuzen, welche den Wilden Jäger hindern, die Moosweiblein zu fangen; und wenn der Wilde Jäger sich von einem Schäfer über den Kreuzweg muß heben lassen, um seine Jagd fortsetzen zu können, so läßt er in der eben erwähnten Sage durch einen Schäfer das Kreuz wegschieben, welches vor dem Schloß eines Geldschrankes angebracht ist.

Wie diese Sagen uns auf den Wilden Jäger zurückführten, so gibt es andere, aus denen ein Bezug zum Bilwiß erhellt. In Niedersachsen heißt der Alf Stöpke. Ein Mann, der eine Frau im Verdacht hatte, sie lasse sich von Stöpke Sachen zutragen, versteckte sich in ihrer Küche unter einem Faß und spähte durch das Spundloch. Als Stöpke angefahren kam, merkte er Unrat und sagte, es seien zwei Augen zu viel da; da aber die Frau darauf bestand, sie seien unbelauscht, mußte er abladen. Nun geschah es, daß der Mann im Fasse sich regte und entdeckt ward; da drehte Stöpke der Frau den Hals um und entfuhr durch den Schornstein (Schambach und Müller S. 164 Nr. 182, 2). In einer wendischen Variante lugt ein Mädchen durchs Schlüsselloch, als der Drache zu ihrer Mutter kommt; dieser merkt es und kratzt ihr die Augen aus (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 393 Nr. 27). Ohne Zweifel handelt es sich in derlei Geschichten nur um eine specielle Anwendung des Erzählungsschemas von Belauschung lurischer Wesen durch einen Sterblichen, der dann zur Strafe das Augenlicht einbüßt (oben 2, 56. 184); in Graubünden gewinnt das nemliche Schema wieder andere Gestalt, indem statt des Hausdrachen ein Fänkenmännlein gesetzt und der Schauplatz in dessen Höhle verlegt wird (Vonbun, Beiträge S. 53). Und so begegnet die Sage auch als Bilwißsage. Einem Manne, dessen Felder vom Bilwißschneider heim-

gesucht wurden, riet ein Kapuzinerbruder, auf dem gröſten Acker eine Grube zu graben, hineinzusteigen und sich mit dem Wasen zuzudecken. Er tat so, da hörte er zwei mit einander reden. Der Bilwißschnitter rief: hallo, hilf! der Teufel entgegnete: nein, es ist Einer unter der Erde! Jener aber gieng vorwärts, da sprang der Mann aus seinem Versteck hervor und fieng ihn; es war sein Nachbar (Schönwerth 1, 439). In ähnlichen Sagen aus Niederbaiern stirbt der diebische Nachbar oder wird zeitlebens krumm, weil er so ertappt ward (Panzer 1, 240 f.). Daß es aber gefährlich für den Lauscher sei, sich von dem Andern erblicken zu lassen, haben wir früher gesehn (2, 263).

Im Samlande ist der Alf ein Vogel, der wie ein grauer Habicht aussieht; wenn er zieht, gleicht er einem Sterne, der einen langen feurigen Besen nachschleppt (Reusch [2] S. 1). Auch sonst oft gilt der Alf als ein Vogel. Bei den Litauern entspricht der „weiße Vogel" (Veckenstedt 2, 141); außerdem kennen sie den Alf oder Drak unter dem Namen Kaukas, Aitwaras, Smakas. Der Smakas nimmt seinen Aufenthalt unter oder auf einem wilden Apfel- oder Birnbaum (ebd. 147), auf den nemlichen Bäumen haust auch der Teufel (S. 179). Dieselben beiden Bäume heißen bei den Wenden Drachenbäume, weil der Drache darauf sitzt; die wendische Bezeichnung ist plonica von plon Drache. Der Teufel sitzt auf dem wilden Birnbaum und macht dessen Früchte ungenießbar; Leute, die hinauf klettern, stößt er herunter, wenn sie nicht Acht geben (Schulenburg S. 101 Anm.; Veckenstedt S. 426 f.; vgl. auch den sausenden Birnbaum Leoprechting S. 102; Stöber S. 156; Rochholz, Aargausagen 1, 80 Nr. 66 und die Drudenbäume Schönwerth 2, 434 f.). Der Name plon bedeutet Beute, Plünderung (Miklosich, Etym. Wörterb. S. 236 unter pelnŭ 2), auch Ertrag, Segen (Frischbier, Hexenspruch S. 16); die Vorstellung ist ja, daß der Plon wie der deutsche Alf Plünderungszüge unternehme und mit reicher Beute beladen durch die Luft ziehe. Auch die feurige Erscheinung selbst, das Meteor, heißt Plon (Schulenburg 272 Anm. 3). Wir haben hier die 2, 272 erwähnte Sage von den Obstdieben wieder aufzunehmen (zu welcher auch die Geschichte von der Strietemer Urschel bei Birl. 1, 284 sich stellt, sowie eine schweizerische Fassung, wornach das „Unghür" in Schlangengestalt auf einem von Dieben bedrohten Zwetschgenbaum sich zeigt, zum Danke dafür, daß die Bäurin jeden Abend betet für die „Unghür, die uns helfen schirmen und wachen", Lütolf S. 95

Nr. 40, d): verwegene Burſche ſtiegen Nachts auf einen Birnbaum, und einer forderte den Hermen auf, zu leuchten, da erſchien ein Zottelbär mit einem glühenden Auge, das den ganzen Baum erhellte. Hat ſich an jener Stelle gezeigt, daß der Hermen gleich dem Alber ſei, weil von dieſem die nemliche Sage geht, ſo ſehen wir hier, daß er dem Drachen oder Alf entſpricht, denn eine weſtfäliſche Redensart lehrt, daß der Hermen auf dem Baume ſeinen Sitz hat wie die litauiſchen und wendiſchen Alfweſen; ſie lautet: du meinſt auch, unſer Herrgott heiße Hermen und ſitze auf dem Apfelbaum (Kuhn, Weſtf. Sag. 2, 15 Nr. 41). Die Vorſtellung vom feurigen Dämon auf dem Baume (vgl. auch Schönwerth 1, 382 Nr. 16) haftet ſo feſt, daß ſie in neueſten Sagenbildungen wiederkehrt: zwei Mädchen ſehen den Teufel auf eine Linde ſich ſetzen, die er ganz erhellt, indem er glühende Kugeln ſpeit; ein Begleiter der Mädchen erblickt aber von der Erſcheinung nichts (Schambach und Müller S. 161 Nr. 177).

Nun wird auch der Name Hermen verſtändlich. Das Volk faßt ihn als Hermann, und das iſt vollkommen richtig. In unſerm Worte Heer ſteckt eine alte Bezeichnung für Krieg, Raubzug, Plünderung, wovon noch das Verbum heeren, verheeren Kunde gibt. Einen ſolchen heerenden, plündernden Dämon meint, wie wir vorhin ſahen, der ſlaviſche Ausdruck Plon, der demnach mit Hermen ſynonym iſt. Dazu kommt noch, daß der Drak, das feurige Meteor, auch den Namen Heerbrand führt (Kuhn, Weſtf. Sag. 2, 26 Nr. 70; vgl. das Deutſche Wörterbuch; Mittelniederd. Wörterb. 2, 244), und an der Bergſtraße für den Irrwiſch, der ähnlich wie der Nachtrabe und der Drache geſchildert wird, der Ausdruck Heerwiſch üblich iſt (Bechſtein, Deutſches Sagenb. S. 50 Nr. 57; Wolf, Heſſ. Sag. S. 94). Der weſtfäliſche Hiärbrand bezeichnet alſo die Lufterſcheinung, der Hiärmen oder Hermann den, der ſie verurſacht. Wie wenig es angehe, das Wort irmin erhaben (über deſſen Etymologie Müllenhoff in der Zeitſch. f. deutſch. Altert. 23, 3 handelt) in dem Namen zu ſuchen, iſt aus der Redensart zu erſehen von der alten Zeit, als der Teufel noch ein kleines Fäntchen war und Hermännchen hieß (Kuhn 2, 15 Nr. 40): da iſt von keinem erhabenen Gott, ſondern von einem kleinen Hauskobold die Rede, der als Herbrand auf Plünderung zieht. Der Ausdruck „Gott heißt nicht Hermen“ ſcheint zu beſagen, Gott habe mehr zu tun als dem Einzelnen gegenüber den ſorglichen Hausgeiſt zu ſpielen, der jeden Wunſch erfüllt; „wir pflegen damit übertriebene,

unverschämte Forderungen zurückzuweisen", sagt Woeste (Volksüberlieferungen S. 43 Nr. 10). Wenn ein langer Mensch ein Hermen genannt wird, so mag dies auf die gestreckte Gestalt des fliegenden Drachen gehen; wenn Hermen so viel als schiet ist, so spielt das wohl auf den Unrat an, welchen der Drak nach manchen Sagen fallen läßt; schilt der Bauer sein Pferd einen Bummelhermen, so scheint damit ein säumiger Kobold gemeint, der seine Schuldigkeit nicht tut.

Weiter oben ist auf eine Redensart hingewiesen worden, in welcher vielleicht ein alter Name des Heermännleins bewahrt ist. „Er läßt sich aufbinden, unser Herrgott heiße Gerhard" hat schwerlich einen andern als den eben bei Hermen dargelegten Sinn, und so könnte Gerhard und Hermen eins sein. Der Name der h. Gertrud, der Seelenherrin, deutet mit seiner vordern Hälfte vielleicht auf das Geschoß des Todes; der altnordische Geirröd, ein Wesen nach Art des Utgardloki und des Höllenfürsten in den Märchen vom jungen Riesen, führt gleichfalls den Ger im Namen. Wenn Simrock bei unserm Gerhard an Odhins Speer denkt (Der gute Gerhard S. 134), so zielt das allzu hoch, denn die Zusammenstellung mit Herm zeigt, daß nicht ein göttlicher, sondern ein elbischer, lurischer Ger gemeint sein dürfte. Die feurige Erscheinung des Drachen wird einem Balken (Curtze S. 190 Nr. 8; Lyncker S. 20 Nr. 25) verglichen, einer glühenden Eisenstange (Grohmann, Aberglauben S. 22), meist einem Heubaum, Wisbaum (Kuhn 2, 26 f.). Als glühender Wisbaum verfolgt Ahlke, als glühende Eisenstange der schmiedende Teufel den Frevler (Kuhn 1, 68; vgl. oben 1, 295); in der Parallelsage (1, 48; vgl. oben 2, 64) kommt statt des Wisbaums ein Speer geflogen: sonach ließe sich denken, daß vordem neben dem Balken auch der Ger genannt ward, und Gerhard wäre der von der Gergestalt hergenommene Name des Heermännchens. Dazu stimmt auch die Bezeichnung „Der ungeborene Gerhard"; oben 2, 272 haben wir gesehen, wie statt „ungeboren" auch „ungetauft" eintreten kann; wenn es nun heißt, ein ungetauftes Kind in der Stube allein gelassen, ohne den Schutz eines Gesangbuches, verwandle sich in einen Drachen (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 391 Nr. 20), so steht das parallel dem Glauben, daß ungetaufte Kinder zum wilden Alf, unzeitige zum Alp werden, die unzeitigen aber sind eben die ungebornen. Auch daran darf erinnert werden, daß die „Tragerln" aus Farnsamen hervor-

gehen (Vernaleken Mythen S. 259. 267), sowie daß, wer am ersten April einen schwarzen Hahn in den Stall sperrt, am Morgen einen Drachen darin findet (Veckenstedt Nr. 21); auf ähnliche Weise entsteht der Basilisk, und vom böhmischen Rarasch oder Schotek, der Nachts als Feuerbüschel ins Haus fliegt und auf oder unter einem wilden Birnbaum haust (Grohmann, Sagen S. 196 ff.), heißt es, er werde aus dem Ei einer schwarzen Henne ausgebrütet (ebd. S. 195; dess. Aberglaub. S. 16 Nr. 77). Die Ungeborne im wallachischen Märchen kommt aus einem Apfel hervor (Schott Nr. 25; vgl. Gonzenbach Nr. 13).

Die Vergleichung mit dem Balken und überhaupt die Schilderung des Drachen zeigt, daß das Phänomen der Feuerkugeln und ähnlicher Meteore, die schon bei den Alten Balken hießen (δοκός, trabs), als sinnliche Bestätigung der Sage vom zutragenden Alp angesehen ward. Konrad von Megenberg bezeugt, daß die Sternschnuppe oder Sternfürbe einem Wisbaum gleiche und Drache genannt werde (Buch der Natur S. 74, 23; 77, 2. 24); auch der Vergleich mit einem hûsbalken kommt vor (ebd. im Glossar S. 789). Eine alte deutsche Bezeichnung für Balken war ans. In einem angelsächsischen Segen (Myth.[4] 1039; Mannhardt 1, 66) werden êsa gescot, ylfa gescot, hägtessan gescot neben einander erwähnt, Ansenschuß, Alpschuß, Hexenschuß, und statt Ansenschuß ließe sich Drachenschuß setzen, ein Ausdruck, welchen Paracelsus gebraucht (vgl. Deutsch. Wörterb. unter „Anwaht"), so daß ans eine Benennung des Drachen oder Heerbrandes wäre und die „gellenden Gere" jener angelsächsischen Besegnung mit dem Namen Gerhard in Bezug treten könnten. Einem Heerbrand vergleicht Homer die Athene, welche sich vom Olymp herabschwingt (Ilias 4, 75); die altnordischen Asen und die gotischen anses des Jornandes könnten ihren Namen dem nemlichen Meteor verdanken, das wir in die deutsche und slavische Koboldsage verflochten sehen. Gleich dem agf. ôs (Paul und Braunes Beitr. 9, 244) ist das altn. áss ein u-Stamm, wird aber auch als a-Stamm behandelt, und so fast immer in der Bedeutung „Balken" (Noreen § 309, 1); vielleicht also sind zwei verschiedene Wörter anzusetzen, und áss Gott gehört zu Wurzel as sein, áss Balken mag unter as werfen fallen (vgl. Fick 1, 280; 3, 18). Dann freilich haben die Asengeschosse und die Asen nichts mit schießenden Sternen zu tun. Für die Zusammenstellung der Asen mit den indischen Asuras tritt Zimmer, Nominal-

ſuffixe S. 293 ein, während Gruppe, Die griech. Culte und Mythen S. 90 Anm. 12 ſie beſtreitet.

Daß das Fremdwort Drache den ziehenden Alp bezeichnet, wie es in der Eifel geradezu für den drückenden gebraucht wird, iſt nicht verwunderlicher, als daß der Ausdruck Baſiliſk Eingang fand: die Kirche machte die Vermittlerin; Pſalm 90, 13 ſind basiliscus und draco neben einander genannt. Aber ſeine beſondere Häufigkeit mag daher rühren, daß ein einheimiſches Wort entgegen kam. Das Ziehen des Alps heißt trecken (Jahn S. 135 Nr. 165), und man ſpricht von Mahrtentrecken (Nordd. Sag. S. 142 Nr. 168), denn der Mahrten iſt der Alp (ebd. S. 418 Nr. 187), anderwärts unterſcheidet man Mertchen = Feuerdrache von Mahrte = Alp (ebd. S. 422 Nr. 218). Nach Wolf, Beitr. 2, 341 ſoll die Bezeichnung Mahrtentrecken auf einer Verwechslung des Kobolds mit der Mahr beruhen; daß aber keineswegs ein Irrtum vorliegt, dafür brauchen wir nicht erſt Belege zu ſammeln, und ſo beſtätigt der Ausdruck nur, daß der Kobold in der Tat ein Mahr, ein Alp iſt. Ein mittelhochdeutſches trac Zug, das aus getrecke zu folgern iſt (Lexer 2, 1486), rührt ſo nahe an tracke, trache, daß verſtändlich wäre, wenn man das lateiniſch-griechiſche Wort an trechen, trecken angelehnt hätte. Auch tragen muß urſprünglich die Bedeutung ſchleppen, ziehen gehabt haben, wie aus dem Engliſchen und Nordiſchen erhellt, und vielleicht ſprach man ehedem vom Mahrtentragen ſtatt vom Mahrtentrecken; beachtenswert wenigſtens iſt, daß nach Vernaleken, Mythen S. 258 ff. in Niederöſtreich die Alräunchen, welche ihren Herren Geld und Gut zutragen, Tragerln genannt werden. Es iſt bei dieſen Tragerln weder von Drachengeſtalt noch von feuriger Erſcheinung die Rede, die Sagen aber ſtimmen zu denen vom Draken. Leider ſcheint Vernaleken der einzige Gewährsmann; Germania 29, 103 und Landſteiner, Reſte des Heidenglaubens S. 62 f., ſowie Baumgarten 1, 19 f. kennen den feurigen Drachen. Aber zur Unterſtützung gereicht vielleicht der althochdeutſche tautragil, verglichen mit dem Tauſchlepper, Tauſtreicher und engl. dewbeater (Myth.[4] 656. 897; [3], 234. 311; Mannhardt, Germ. Myth. S. 29; Nordd. Sag. S. 380. 512; Märk. Sag. S. 317; Mittelniederd. Wörterb. 1, 561; Ten Doornkaat-Koolman 1, 285).

Die Beziehung zwiſchen Kobold und Sternſchnuppe oder „Balken", auf deren Urſprung (vgl. die Andeutungen oben 1, 296) wir hier

nicht eingehen können, läßt den Umstand bedeutsam scheinen, daß der Kobold im Gebälk des Hauses wohnt (Nordd. Sag. Nr. 17. 18; Müllenhoff Nr. 433; 451, 1; Rochholz, Aargausagen 1, 73 ff. Nr. 58. 59; vgl. Alpenburg, Mythen S. 208 Nr. 85; Zingerle, Sagen S. 349 Nr. 598; Mannhardt 1, 44 Anm. 1). Wie er da hineinkommt, ist am Schiffskobold, dem Kabautermann zu ersehn. Stirbt ein Mensch, der in seiner Kindheit mit dem Leben eines Baumes in zauberhafte Beziehung gesetzt worden ist, so geht seine Seele in den Baum über und späterhin in das daraus gezimmerte Schiff (Wolfs Zeitschr. 2, 141); wird ein totgeborenes oder vor der Taufe gestorbenes Kind unter einem Baum begraben, so geht mit dessen Holze die Seele als Klabatermännchen ins Schiff über (Temme, Volkssagen von Pommern und Rügen S. 302 Nr. 253). Die skandinavischen Kobolde haben ihren Sitz in lebendigen Bäumen neben dem Haus (Mannhardt 1, 60), ähnlich wie der Plon, der Rarasch, Schotek 2c. aus Bäumen stammen (vorhin 2, 275. 278). Wenn uralte Bauweise einen ungefällten Baum in die Anlage des Hauses einbezog (vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 2, 141), wie denn des Odysseus Ehebett mit natürlichen Wurzeln im Grunde haftete (Odyss. 23, 190 ff.), so mußte der Baumgeist zum Hausgeist werden; die Vorstellung, daß der Kobold in den Balken wohne, ist eine Umbildung im Anschluß an die spätere Bauart. Wenn eine ruchlose Hand den Geisterbaum fällt, so rächen sich die Geister, indem sie das Haus in Feuer aufgehen lassen. Vielleicht gehört hieher auch, daß der Teufel die Gestalt eines Balkens annimmt (Schmidt, Griech. Märchen und Sagen S. 141 Nr. 8). Zum Koboldbalken bietet eine merkwürdige Analogie der Feuerbalken. Es gibt Bäume, welche „Feuer in sich bergen", das sind namentlich solche, die einmal der Blitz versehrt hat, und beim Zimmern fahren Funken aus solchem Holz; wird ein aus einem Feuerbaum stammender Balken zum Bau verwendet, so ist dem Hause bestimmt, abzubrennen, dem Schiffe, zu Grunde zu gehen (Baumgarten 1, 20 f.; Temme S. 347). Wenn es dabei heißt, der Blitz schlage eben in das Holz vom Feuerbaume und entzünde dadurch das ganze Haus, so steht dem parallel ein auf die Sternschnuppe bezüglicher isländischer Glaube: brennt ein Licht am offenen Fenster, vor welchem eine Schnuppe vorüberfährt, so fließen beide Flammen zusammen, und das Gehöft gerät in Brand; eine solche Feuersbrunst kann nur durch das Blut von sieben Brüdern gelöscht werden (Germ.

21, 74 = Liebrecht, Zur Volksk. S. 368; über die Siebenzahl vgl. oben 1, 273 f. und die Herzen von sieben Brüdern bei Vernaleken, Mythen S. 377).

Daß der Kobold die Seele eines totgebornen oder vor der Taufe gestorbenen Kindes sei, ist eine wertvolle Angabe, die zum ungeborenen Gerhard stimmt. Der im Balken wohnende Hausgeist und der als Balke fliegende Heerbrand sodann, diese beiden Balken dürfen wohl in Betracht gezogen werden, wenn es sich um die Erklärung des Drachen handelt, welcher sowohl Hausgeist als Heerbrand ist. Aber auch für die Frage nach den Asen sind sie von Wichtigkeit: beim Anblick des am Himmel dahinschießenden Balkens mochte man einen Balkengeist des himmlischen Haushaltes, des Weltgebäudes zu sehen glauben (vgl. auch Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 2, 132 ff.) und die Götter als Balkengeister bezeichnen oder, falls der Name ein uralt überkommener war (Fick 3, 18; Paul und Braune, Beitr. 9, 155), ihn in diesem Sinne deuten. Analog wären die unter der Weltesche Thing haltenden Asen (vgl. Mannhardt 1, 54). Doch das sind unsichere Möglichkeiten, und wir lassen diese Frage auf sich beruhen.

Auf einen Zwiespalt im Wesen des Draken und des Kobolds ist noch aufmerksam zu machen. Daß der böhmische Rarasch sich als feuriges Meteor blicken lasse, ist 2, 278 erwähnt worden. Er tritt aber auch als Wirbelwind auf und trägt den Leuten die Garben vom Felde weg (Grohmann, Aberglauben S. 15 Nr. 73) gerade wie die Habergeiß (oben 2, 260), die wir um dieses Zuges willen in eine Reihe mit dem Drak, mit dem Nachtraben und mit dem Wilden Jäger gestellt haben. Der Alf, der mit den Worten „Halb Part" angerufen etwas von seiner Beute fallen läßt, weist nach der nemlichen Richtung. Auch die im Baum hausenden skandinavischen Hausgeister bereichern ihre Herren, indem sie Ähren von fremden Kornböden herbeitragen (Mannhardt 1, 60). Wenn es heißt, man müsse vorsichtig sein beim Anrufen des Alps, weil er den Rufer mit Läusen und anderem Unrat beschütte, so straft auch der Wilde Jäger den Zuruf auf ähnliche Weise; verwandt ist, wenn der Schotek einen Knecht mit Heu überschüttet, das nicht mehr aus den Haaren weichen will (Grohmann, Sagen S. 200 f.), oder wenn der Kobold den Dreschern Korn in die Augen wirft (Jahn Nr. 138). Wir untersuchen nicht, wie diese Ver-

mischung mit dem Wilden Jäger zu Stande kam, und was etwa an jenen Dingen ursprünglicher Anteil des Hausgeistes war, sondern heben nur eben die Tatsache hervor, weil sie in Widerspruch steht mit dem, was wir über den Ursprung des Kobolds gehört haben. Er ist nemlich eine Baumseele; daß die Baumseele eigentlich der Geist eines Toten sei, diese Angabe unsrer Quellen gehört in eine Vorstellungsreihe, die erst in einem späteren Buche zur Behandlung kommen wird, aber sie widerstreitet durchaus nicht dem, was wir früher fanden, daß nemlich Baumseelen Lurwesen, Elbe seien (oben 2, 181 f.). Nun wissen wir aber, daß Baumelbe, nemlich die Moosweibchen, Holzfräulein u. dgl., selten auch männliche Elslein (Mannhardt 1, 123 Anm. 1) vom Wilden Jäger gejagt werden; und so zeigt sich auf den Kobold, der doch ein Baumelb ist, eine Sage übertragen, welche dem Verfolger der Baumelbe zukommt. Dieser Widerspruch ist kein bloß theoretisch construierter, er kommt auch im Bereich der Sage zum Ausdruck, denn es gibt eine Erzählung, die den Hausgeist nicht dem Wilden Jäger, sondern den Holzfräulein gleichstellt.

Der Rarasch oder Schotek saß eines Nachts auf der Bodenleiter und neckte die Hunde, die im Hofe lagen. Er streckte ihnen einen Fuß um den andern entgegen und rief beständig: hier ein Fuß, da ein Fuß, bei welchem fangt ihr mich früher? Die Hunde bollen wie besessen; die Knechte ärgerten sich über die Störung ihres Schlafes, einer stand auf, nahm ein Bündel Heu und schleuderte den lieben Schotek damit von der Leiter herab. Alsbald fuhren die Hunde auf ihn los, so daß er mit Mühe ihren Zähnen entgieng (Grohmann, Sagen S. 200). Ganz ähnlich begegnet die Sage in Jütland und im friesischen und dänischen Teil von Schleswig (Kristensen 3 Nr. 91. 98; 4 Nr. 66. 68; 6 Nr. 64. 65; Müllenhoff S. 332 Nr. 446, 1. 2). Eine ohne Zweifel aus schwedischer Überlieferung entlehnte estnische Geschichte setzt an Stelle des Kobolds eine vornehme Frau, welche allnächtlich gespensterhaft von der Seite des schlafenden Gatten fortschleicht und, vermutlich nach Art einer Gule, auf dem Kirchhof sich zu schaffen macht. Mit keiner Kugel ist der Unholdin beizukommen, doch flieht sie vor einem mit Zauberkräutern beräucherten Hunde und gerät dabei vor eine Herde Wölfe, welche sie bis zu einer einsamen Scheune verfolgen. Dort schwingt sie sich mit einem Satz ins Heuloch, läßt die Beine baumeln und streckt sie abwechselnd den Wölfen dar mit den Worten: da, nehmt diesen Fuß! da, nehmt den

andern Fuß! keinen kriegt ihr, beides sind meine Füße. Ein in der Scheuer verborgener Mann stößt mit einer Heugabel das Gespenst kopfüber hinab mitten unter die Wölfe, welche es sofort zerreißen (Kreutzwald-Löwe, Estnische Märchen 2, 175 ff., wo auf eine Variante in Rußwurms Eibofolke 2, 264 § 388, 6 verwiesen wird). Eine von Grimm mitgeteilte schwedische Sage berichtet: Ein Mann lag in einer Waldscheune und ruhte. Da kam eine Riesin durch das Fenster der Scheune gesprungen auf der Flucht vor einem Wolf. Sie setzte sich ins Fenster, schlenkerte mit den Füßen und rief spöttisch dem Wolf zu, da sei ihre Zehe, wenn er sie kriegen könne. Der Mann aber in der Scheuer lieferte sie dem Wolf in den Rachen (Haupts Zeitschr. 4, 502). Die Sage scheint sich in Schweden öfters zu finden (Mannhardt 1, 138), und Mannhardt hat sie ganz richtig mit den Geschichten von der Verfolgung der Waldfrau durch den Wilden Jäger zusammengestellt. Die Wölfe oder Holzhunde sind die Jagdhunde des Wilden Jägers (Grohmann, Sagen S. 79 Anm.); die kurländischen Werwölfe hassen die Hexen und verfolgen sie, wo sie können (Hertz, Werwolf S. 117, vgl. 63; Kreutzwald-Löwe a. a. O. 176 Anm. 3). In einer oben 2, 240 mitgeteilten welschtirolischen Sage wird die Eguana nicht vom Wilden Jäger, sondern nur von einem Hund verfolgt, wie in der schwedischen die Riesin vom Wolfe; der Mann, den sie bittet, einen Kreis zu ziehen, gewährt ihr keinen Schutz, in parallelen Sagen stößt er die Fliehende aus dem Kreis, gerade wie der Mann in der Scheune die Riesin aus dem Fenster stößt; und wenn dort die Verratene den Mann verwünscht, so wird das auch in der schwedischen Sage ausdrücklich angegeben.

Der Verrat an dem Holzfräulein wird auch so geschildert, daß der Mensch dem Wilden Jäger auf Befragen angibt, in welcher Richtung jene geflohen sei (z. B. Jahn Nr. 7. 18. 19. 36; Bartsch 1, 7. 18 Nr. 8. 23, 2; vgl. die Frage nach dem Hirsch bei Henne-Am Rhyn² S. 539 Nr. 847, nach dem Hasen ebd. Nr. 843). Dazu stellt sich eine gleichfalls von Grimm a. a. O. mitgeteilte schwedische Sage. Ein Mann mäht auf seiner Wiese, da kommt eine Riesin gelaufen und sagt: wirst du Jemand sehen, so schweig. Kaum ist sie weg, so reitet der Riese heran und fragt: hast du Jemand gesehn? Der Mann schwieg, deutete aber mit dem Wetzstein nach der Seite, wohin die Riesin gegangen war, und der Riese fuhr ab. Als am folgenden Tage der Mann wieder auf der Wiese war, kam die Riesin und

warf einen Stein nach seinem Haupte, daß er starb; dies geschah bei einer Tanne, die von der Zeit an fahl und verdorrt stand. Anders haben sich in ganz gleicher Situation die tirolischen Flachsjäterinnen benommen (1, 5): sie suchten den Riesen von der Spur der Seligen Fräulein abzubringen. Mit der Sage vom verräterischen Mähder hat Grimm a. a. O. einen mittelalterlichen Fabeltypus zusammengehalten, zu welchem R. Köhler in Wolfs Zeitschr. 3, 298 f. griechische Parallelen bei Äsop und Babrius nachweist. Aus der äsopischen Form soll nach Benfey (Pantsch. 1, 210) eine buddhistische Legende stammen, welche möglicher Weise als eine Vorstufe zu einer an den „Geiger in der Wolfsgrube" erinnernden ausführlichen Form (ebd. S. 193 ff. § 71; vgl. Ausland 1859 S. 460, b) zu betrachten ist.

Die Sage steht so fest gefügt im Kreise der Alpsagen, daß bei ihrem augenscheinlichen Zusammenhang mit der Fabel kein Zweifel sein kann, auf welcher Seite die Priorität liege. Mit höchster Wahrscheinlichkeit ist also zu schließen, die Griechen, bei denen sich die Fabel findet, müssen auch die Sage gehabt haben. Wenn in einer deutschen Fassung der Fabel (Reinh. Fuchs 328) als Verfolger ein Wilder Mann genannt wird, so steht das den Sagen so nahe, daß man die deutsche Fabel für altertümlicher als die äsopische erklären muß; ob die heimische Sage auf die importierte Fabel Einfluß geübt habe oder ob die Fabel neben der Sage in der heimischen Überlieferung lebte, ist schwer zu entscheiden. Da die Fabel auch in Indien sich findet, so ist der Gedanke nicht ohne Anhalt, die Fabel möge sich schon in der indogermanischen Zeit aus der Sage hervorgebildet haben; das stimmt freilich schlecht zu der jetzt geltenden Ansicht über die Herkunft der Fabeln und Märchen, doch scheint diese einer Revision zu bedürfen (Anzeiger f. deutsch. Altert. 11, 216 ff.). Wir verfolgen die Frage nicht weiter, sondern fügen nur noch die Andeutung bei, daß unsre Sage nicht bloß durch das Zeugnis der Fabel als altgriechischer Besitz wahrscheinlich zu machen ist. Köhler a. a. O. hat auf die Ähnlichkeit aufmerksam gemacht, welche sie mit einer Episode der Barbaralegende zeigt. Diese Legende aber gleicht ihrerseits einem griechischen Mythus, worin Sisyphus den Verräter spielt (Nebelsagen S. 239, vgl. 165 f.). Auch im Mythus vom Rinderdiebstahl des Hermes klingt unsre Sage an; der Verräter heißt dort Battos. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, verzeichnen wir einfach diese Bezüge, weil deren Beweiskraft nur dadurch zu erhärten ist, daß es gelingt, für

das Ganze der Mythen, in welchen die Episoden vorkommen, eine geschichtliche Herleitung zu finden — ein Versuch, der uns viel zu weit von unsrer Bahn ablenken würde.

Oben ist die Blindheit des Bilwiß aus dem Ausdruck „blindes Kopfweh" gedeutet worden. Ist das richtig, so kann in den Sagen von dem blinden Bauern, der sich durch seinen Knecht um ein fremdes Ackerland führen lassen will, in Wirklichkeit aber um ein Stück Wald geführt wird und deshalb Tannennadeln statt des gehofften Kornes in der Scheuer findet, die Blindheit keine mythische Bedeutung haben, den Erzählungen wird kein ursprünglicher, sondern nur ein abgeleiteter Sagenwert zukommen und ihre Bedeutung lediglich darin bestehen, daß sie einen älteren Sagenstoff von zauberischer oder elbischer Bereicherung auf Kosten fremder Scheunen neu gewendet und für den „blinden" Bilwiß zugerichtet zeigen. Das Muster, wornach sie gearbeitet sein mögen, verrät sich vielleicht in folgender Geschichte. Ein Bauer hat einen fliegenden Drachen, der ihm zutrug, was er begehrte. Als er einst verreisen mußte, beauftragte er den Knecht, wenn in der Nacht Jemand am Fenster frage, was er bringen solle, möge er Weizenkorn bestellen. Der Knecht hatte falsch verstanden, und als es Nachts am Fenster anfragte „was soll ich bringen?", sprach er: Weidenlaub. Am andern Tage war der Speicher mit Weidenlaub gefüllt, und so kam es heraus, daß der Bauer einen fliegenden Drachen habe (Wolf, Hessische Sagen S. 76 Nr. 117). Ganz ähnlich in Niederöstreich. Da war ein Bauer durch das „Tragerl" reich geworden, und in der Furcht, die Nachbarn möchten Verdacht schöpfen, sagte er zu seinem Kobold: Tragerl, trag selten! Das Tragerl aber verstand „Schwelten", d. i. Pfosten, und stahl einem Nachbar seinen Vorrat an solchen Schwelten. Dadurch kam es heraus, daß der Bauer ein Tragerl hatte, dieses verließ ihn, und er ward arm wie zuvor (Vernaleken, Mythen S. 260 Nr. 61).

Welche Fassung die echtere sei, ob diejenige, worin der Alp mißversteht, oder diejenige, worin er einen mißverstandenen Auftrag erhält, das läßt sich ohne Vergleichung anderer Versionen nicht gut entscheiden; der Kern der Erzählungen scheint zu sein, daß der dienstfertige Alp abzieht, weil man ihm das „unrechte" Wort sagt. Daß Hauskobolde den Abschied nehmen, weil man ihnen ein Kleid schenkt,

diesen bekannten Sagentypus haben wir zurückgeführt auf den andern vom Abzug der Lorin, welche ihr elbisches Gewand wieder findet; ähnlicher Weise könnten die vorstehenden Geschichten auf dem Thema von der Lorin beruhen, welche das Haus verläßt, weil man ihr ein „unrechtes" Wort, ein Scheltwort gesagt hat. Lehrreich ist auch die litauische Sage vom Kaukas oder Alp, der ganz wie der deutsche Alf ein Zuträger ist. Ein Bauer hatte mit seinem Kaukas den Vertrag, daß dieser den Hof verlassen müsse, wenn er nicht jeden Auftrag erfülle. Als er des Kobolds müde war, gab er ihm ein Sieb, worin jener Wasser tragen sollte; das konnte der Kaukas nicht und mußte abziehen (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 144). In Besegnungen gegen Mahren und Gespenster kommt vor, daß man sie anweist, Wasser im Sieb zu tragen (oben 1, 288); die alte Verwünschungsformel ist hier zu einem Erzählungsmotiv geworden. Eine Menge von Geschichten, worin auf ähnliche Weise der Teufel überlistet wird, findet damit ihre Erklärung.

Aufgabe einer Specialuntersuchung wäre es, das Verhältnis des Korndrachen zum Bilwiß genauer dazulegen; uns kam es nur darauf an, ihre mythische Verwandtschaft zu zeigen. Telchine, Scherber, Bilwiße schädigen die Gewächse, und diese tragen davon Brandspuren. Beim Bilwißschneider ist außerdem der Zug ausgebildet, daß er über den Acker wandelnd Steige durchs Getreide schneide. Ohne Zweifel rühren derlei Korngassen von äsendem Wild her. Der Bilwißschneider bindet sich, wenn er seinen diebischen Gang macht, eine Sichel ans Bein, und es macht dabei keinen Unterschied, ob wir ihn als Bilwiß, d. h. als Lur zu denken haben oder als lurischen, zauberischen Menschen. Auf slavischem Boden finden wir die Sichel in der Hand des Serp, also des Feldlurs, aber sie schneidet nicht Halme ab, sondern die Köpfe begegnender Menschen. Um so merkwürdiger ist folgende Angabe bei Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebräuche S. 143: „Jeder in Burg weiß, daß Sserpel oder Sserp ein Vogel ist . . . (vom Rufe ßerp) der Wachtelkönig, crex pratensis. In Burg heißt er deutsch: Grasschneider, „weil er sich Lucken durch das Gras schneidet", Rohrhühnchen, wildes Hühnchen. Viele hören oft den scheuen Gast nasser Wiesen, aber nur wenige kennen den im Grase verborgenen genauer, daher das Geheimnisvolle an ihm; Fernere

fabeln. Dem beim Brüten sehr fest sitzenden Vogel schneiden die Heumäher öfter Kopf und Hals ab, darum sagen sie höhnisch: Serp, Serp, hau weg, oder: Serp, Serp, Hals weg. Vormals gab es Sicheln mit Zähnen: serp; sie waren sägenartig, zum Schneiden von Roggen und Weizen. Sie haben sich nur noch äußerst selten erhalten. In Burg ist serp in der Bedeutung Sichel nur noch den Alten bekannt; jetzt heißt die Sichel hier knip, dagegen serp, sarp ein altes Stück von einer Sense, Sichel u. s. w. Der Vogel Serp mußte früher an die Sichel erinnern."

Wenn das etwa so gemeint sein sollte, der Name des nach seiner Stimme benannten Vogels und das alte Wort für Sichel hätten durch ihren Gleichklang dazu geführt, den Sichelträger Serp mit dem Vogel Serp zu identificieren, so ist daran zu erinnern, daß auch auf deutschem Boden der scheu versteckte Vogel in den Ruf eines Schnitters gekommen ist. Wie er nach Schulenburgs Angabe bei den Bewohnern von Burg Grasschneider heißt, so im Oberinntal G'sotschneider, d. i. Heuschneider (Frommann, Mundarten 4, 54). Das angelsächsische secgscara (Leo 145. 629; Diefenbach, Glossar unter ortigometra) bedeutet Binsenschneider und bezieht sich vielleicht darauf, daß die sumpfliebende Art ihr Nest aus Schilf- und Seggenblättern zwischen Seggenblättern oder Halmen baut (Brehm, Tierleben^2 6, 423); das schwedische åkerskära, ängskära und die deutschen Ausdrücke auf -schär (2, 261) dürften gleichfalls den Sinn „Schnitter" haben. Nach Gilow, De Diere, Anclam 1871 S. 711 ist den Landleuten sein schnarrender Gesang das Zeichen zum Heuschneiden, und sie rufen ihm zu: Scharp, scharp! hau sach! Lang'n Dåg, korte Nacht, Dat du nich wârst ermäuden. Ganz ähnlich steht der Reim auch bei Schiller, Zum Tier- und Kräuterbuche 2, 18, wo Scharp und Schnarp unter den verschiedenen Namen des Tieres aufgeführt werden; mittelhochdeutsch galt snerf, bairisch Schnerpf (Schmeller^2 2, 583; vgl. ähnliche Formen bei Brehm a. a. O. 419). Dies Nebeneinander von Scharp und Schnarp erinnert an das auffällige Verhältnis unsres Adjektivs scharf zu ahd. sarpf und altnord. snarpr (Kluge unter scharf). Es wäre wichtig zu wissen, ob jenes wendische serp ein Lehnwort aus dem Deutschen sei, oder ob sich Ähnliches in andern slavischen Dialekten finde. Die Stimme des Vogels wird dem sonderbaren Laute verglichen, der entsteht, wenn man mit einem Hölzchen über die Zähne eines Kammes streicht (Brehm a. a. O. 419), und

der alte Gesner (de avibus 479) schreibt der in Sümpfen lebenden Art eine rauhen Sägenklang ger, ger, ger zu und läßt die Jäger einen Lockton dadurch hervorbringen, daß sie ein Messer durch ein Stück eingekerbten dürren Holzes ziehen.

Von diesem unsichtbaren Schnitter konnten sowohl der slavische Serp als der deutsche Bilwiß Züge entlehnen. Mit den „Lucken", die er ins Gras schneidet, hat es in sofern seine Richtigkeit, als er sich „in tieferem Grase besondere Gänge macht, in denen er mit der grösten Leichtigkeit, und ohne daß sich nur ein Halm rührt, hin und her läuft. Daraus läßt sich auch erklären, daß man ihn bald da und, kurz darauf, bald dort schreien hört ....." Schmale Gräben, welche durch die Wiesen gezogen sind, benützt er auch zu solchen Gängen (Brehm a. a. O. 420). Über den mythischen Widerhall dieses hin und her wandernden Vogelschreies ist 2, 261 gesprochen. Ob sich zu Schulenburgs Angabe über den Luckenschneider Serp noch andere, slavische fügen lassen, welche dem Flurdämon Serp einen ähnlichen Durchschnitt durchs Korn zuschreiben, wie er für den Bilwiß charakteristisch ist, bleibt abzuwarten. Wenn es von der litauischen Pastauninke heißt, sie habe in einem Häuschen aus Gras gewohnt, das Gras sei nemlich so gewachsen, daß es ein Häuschen bildete (Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 183 Nr. 22), so gemahnt das an den Wachtelkönig, der sein Nest so baut, daß es ganz von Gras überwölbt ist. Die Pastauninke hat das Amt einer Feldhüterin (ebd. 182 Nr. 16; 186 Nr. 4; vgl. Veckenstedt, Wendische Sagen 110 Nr. 1; 106, 3; 56, 12; 54, 1. 4); vielleicht ist es hierauf zu beziehen, wenn der Wachtelkönig auch den Namen Feldwächter führt (Nemnich 2, 1117).

Schließlich sei noch erwähnt, daß Feifalik den Namen Bilwiß für das Slavische in Anspruch nimmt (Zeitschr. für österr. Gymnasien 1858 S. 406 ff.). Für die angebliche Grundlage bělbĕs gesteht er freilich S. 408 keinen Beleg zu haben; auch ist schwer zu sagen, wie von bĕs die niederdeutschen Formen auf wit ihren Ausgang sollen genommen haben. Die Combination dürfte sich ebenso wenig halten lassen wie der Versuch einer Etymologie von bĕs, worüber Krek, Einleitung[2] S. 168 Anm. 1 zu vergleichen ist.

53. Persephone und Balta Mergele.

Wie der Name des Bilwiß dem der Telchine verwandt scheint, so der des Serp dem der Proserpina. Es gilt zwar so ziemlich für ausgemacht, daß das lateinische Wort nur aus dem griechischen Persephone verderbt sei, und es sieht bedenklich genug aus, daß lat. s dem griechischen σ entsprechen soll. Aber gerade zu Persephone selber, wenn auch nur mittelbar, gibt es einen sachlichen Bezug des Serp, auffällig genug, um hier besprochen zu werden.

Der Name des Perseus gehört mit dem der Persephone zusammen (Fick, Personennamen S. 204), und da Persephone der einzige mit Perse- beginnende Vollname ist, so mag nach seinem Muster als Vollname zu Perseus ein Persephon oder dgl. zu ergänzen sein, lateinisch etwa Proserpinus. Mythisch haben Perseus und Persephone nichts mit einander zu schaffen, jener ist ein menschlicher Held, diese eine Göttin, der gemeinsame Name ließe sich also nur durch einen gleichartigen Anlaß der Namengebung erklären. Die Haupttat des Perseus ist seine Tötung der Gorgo, welcher er den Kopf abschneidet mit einer sogenannten Harpe; das Haupt steckt er dann in eine κίβισις oder ein ἀγγεῖον (Preller² 2, 66 Anm. 1), d. i. in einen Sack oder in ein Gefäß. Auf welche Weise er zu Waffe und Geräte kommt, geht uns hier nichts an, wie überhaupt die Besprechung der Perseussage einem ganz anderen Zusammenhange vorbehalten bleibt; nur das ist hervorzuheben, daß diese Ausstattung völlig derjenigen des Serp gleicht: auch er führt den Serp, die Sichel, womit er seinen Opfern die Köpfe abschneidet, auch er steckt die Köpfe in ein ἀγγεῖον, in ein Fäßlein, und wenigstens bei der weiblichen Serpyshyja begegnet die κίβισις, der Sack (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 110). Daß die Menschen vom Serp im Schlaf überfallen werden (ebd. S. 54 Nr. 3; Handtmann S. 230 ff.), bildet gleichfalls einen Vergleichungspunkt, denn die Gorgo schläft, als Perseus die Harpe nach ihr zückt. Es wird nicht zu kühn sein, wenn wir behaupten, der Kopfabschneider Perseus sei nach dem Vorbild des kopfabschneidenden Feldlurs gezeichnet; anders ausgedrückt heißt das: aus der Ähnlichkeit des Perseus mit dem Serp ergibt sich, daß den Alten eine Figur nach Art des Serp bekannt war.

Selbst der Name stimmt. Serp scheint nur Koseform, die vollere Wortgestalt ist přeserpanc, pošćerpanc, posserpańc (Schulenburg, Wendische Volksſ. S. 143 f.; Veckenstedt S. 54). Die Vorsilbe pře

steht für per (Miklosich, Etymol. Wörterb. S. 239) und gehört mit deutsch ver- und vor derselben Sippe an, welcher auch lat. pro zufällt. Das slavische perserp- rührt also aufs nächste an das lateinische proserp-. Aber nicht bloß der Name des Helden, auch der seiner Waffe ist der nemliche wie im Slavischen. Je sonderbarer sich die Harpe in der Hand des Heros ausnimmt, desto einleuchtender ist, daß sie als Erbstück aus einer primitiveren Form des Mythus angesehen werden muß, in welcher ganz unbefangen der serptragende Perserpanc zum Modell genommen ward. Dem griechischen *ἅρπη* steht ein gleichbedeutendes *ὄρπη* zur Seite; die Wurzel ist also serp schneiden, hauen, nicht sarp, und der Vocal in dem zugehörigen lat. sarpio, sarmentum ist zu beurteilen wie in pars neben portio (vgl. Brugmann, Grundriß 1, 244 § 306).

Die weiteren Folgerungen sind einfach. Obgleich weder von Proserpina noch von Persephone eine Sage bekannt ist, welche sie als Absichlerinnen zeigte gleich dem Perseus und dem Serp, werden wir doch annehmen müssen, daß sie als kopfabschneidende Feldlorinnen nach Art der slavischen Mittagsfrauen vorgestellt wurden. Dazu würde sich dann vortrefflich schicken, daß Persephone zur Todesgöttin ward: man warnt die Kinder nicht bloß vor dem Serp und seiner Sichel, man sagt ihnen auch, im Korne sitze der Tod mit einer Sense (Mannhardt 1, 420). Nur die sprachliche Schwierigkeit gilt es noch zu beseitigen, welche der griechische Name Persephone darbietet.

Daß statt *Περσεφόνη* vielmehr *Περσερφόνη* anzusetzen wäre, schafft keinen Anstand: gerade so steht *δαρδάπτω* für *δαρδάρπτω*; erhalten ist das *ρ* in *Βελλεροφόντης* „Untiertöter", dessen zweite Hälfte *ερφοντης* nichts ist als *ἐρφόντης* mit anaptyktischem Vocal (vgl. 1, 315), eine nach den Namen auf *φων, φοντης* zurechtgelegte Form, welche auf der Meinung beruht, das Vorderglied sei *Βελλερο*, nicht *Βελλο* — zu läugnen ist ja freilich nicht die Möglichkeit, daß *βελλερο* abzutrennen und als Weiterbildung von *βελλο* anzusehen sei (wie lat. belua eine Weiterbildung ist), der Name demnach wirklich zu denen auf *φόντης* gehöre. Nach lat. Proserpina wäre *Περσερφάνη* zu erwarten; es liegt suffixales -nno, -no zu Grunde, und aus *πν* durfte *φν* werden, sonach wäre auszugehen von einem *Περσέρπνη, Περσέρφνη*, die überlieferte Form aber rührt von Einmischung des Namenwortes *-φονος* her: sie gehört scheinbar zusammen mit *Τισιφόνη* „Mordrächerin", widerstrebt aber durchaus

einer Übersetzung nach diesem Muster. Analog ist die Nebenform *Περσέφασσα* zu beurteilen: sie beruht auf *Περσέρπντια* und ist gebildet wie *ἔασσα, πρόφρασσα* u. ä. (Gust. Meyer, Gr. Gramm. § 18; Brugmann, Grundriß 2, 375); *ἐπίασσα* ist ein Beiname der Demeter (Preller[2] 1, 602 Anm. 3) — vielleicht verhält es sich mit Persephassa ähnlich, und die Tochter ist nichts als die in besonderer Hinsicht benannte Mutter.

Aber die lautgesetzliche Entsprechung zu lat. Proserpina müßte lauten *Προ-ἑρπάνη* oder *-ἑρφάνη*. Daß das anlautende s sich nicht zum Spiritus verflüchtigte, daran ist offenbar das *περ* statt *προ* in der ersten Silbe schuld: es entstand so die beliebte Lautgruppe rs (Gust. Meyer § 272), und dadurch verdunkelte sich der etymologische Zusammenhang zwischen *ἅρπη*, d. i. *σαρπη*, und *Περσέρπανος*, dem mutmaßlichen Vollnamen zu *Περ-σεύς* (gebildet wie *Εὐρυ-σθεύς*). Dazu kam der Anklang an die erste Hälfte von *περσέπολις* (über dessen Bildung Brugmann, Grundriß 2, 50 zu vgl.); half er den altertümlichen Lautstand bewahren, so verführte er dafür zu falscher Deutung und verband sich mit dem vorhin besprochenen *-φονος* zur Herstellung einer scheinbar correcten, in Wirklichkeit sinnlosen Form.

Daß *Περ-* eine veraltete Nebenform von *προ-* sei, ergibt sich aus dem Bisherigen mit Notwendigkeit. Die Formen *Φερσεφόνη* und *Φερρέφασσα* deuten darauf, daß ursprünglich *π* und *ρ* beisammen standen (vgl. Wörter wie *φροίμιον*, Meyer § 259. 207). Wie *τέρτος* statt *τρίτος* auf ein *τρτος* weist (§ 29), so beruht unser *περ, φερ* auf einer Tiefstufenform *πρ, φρ*, die zu *πρὸ* gehört wie *πάρος*. Analog ist *περτι* für *προτι* in *περτέδωκε* (§ 24), und das vielbesprochene *περφερέες* (Herod. 4, 33) enthält wohl eben unser *πρ*, wenn wir es im Sinne von *προφερεῖς, πρέσβεις* fassen dürfen, so daß alle drei zu *πάρος* und *πρὸ* gehören (vgl. wegen *πρέσβυς* Brugmann 2, 406 § 135); *φερ* in *Φερσεφόνη* scheint sein Gegenstück zu haben an der ersten Silbe von *φέρτερος* vorzüglich, eher, das sich zu *πρότερος* verhält wie *πάρος* zu *πρὸ*, der Sinn von *κρίνειν πάρος* und von *προκρίνειν* läßt sich völlig zutreffend durch *φέρτερον κρίνειν* ausdrücken (anders Fick[3] 2, 166; Bezzenbergers Beiträge 2, 191; Paul und Braunes Beitr. 8, 116 Anm. 2).

Für die an Hades' Seite thronende Göttin der Unterwelt war der alte Mythus vom Kopfabschneiden nicht mehr bezeichnend; wohl aber galt es zu erklären, wie die mörderische Feldlorin in die Unter-

welt entrückt ward. Die bekannte Erzählung von dem blumigen Anger, der plötzlich aus einander barst, als Persephone den Narkissos pflückte, und wie dann Hades hervorbrach und das Mädchen mit sich hinabnahm, ist den Sagen verglichen worden vom Wilden Jäger, der die Moosweibchen verfolgt, hat aber weit größere Ähnlichkeit mit den bekannten Geschichten, wie ein blumenlesendes Kind sich von der im Wasser schwimmenden Seerose anlocken läßt und, da es eben darnach greift, vom Nix hinabgezogen wird. Die Lorin, statt den Kindern schrecklich zu sein und ihnen den Kopf abzuschneiden, ist selber wie ein harmlos spielendes Kind geschildert: es hat eine Übertragung stattgefunden, der Mythus vom Menschenkind, welches in Laurings-hände fällt, ist zu einer erklärenden Sage verwendet. Das Korn-mühmchen erhascht die Kinder, die sich in die Kornfelder begeben, um die blauen Kornblumen oder roten Klatschrosen zu brechen, führt sie mit sich und raubt sie so ihren Eltern (Niedersächsische Sagen S. 76 Nr. 104). Kindern, welche in das Getreide gehen, um Blumen zu pflücken, bringt das Weiße Mädchen Verderben: es verwandelt sie in Hügel, auf welchen hohes, hartes Gras wächst, oder in Blumen, die Niemand aus der Erde zu reißen vermag (Veckenstedt, Litau. Myth. 1, 189 Nr. 11—13). Man sieht, die im Korn lauernde Todesgöttin Perserphne ist ganz ähnlich behandelt, wie von ihr sonst die Kinder behandelt werden, und Hades tritt auf in der Rolle des Kornmanns, der mitunter anstatt der Kornmuhme genannt wird (Niedersächs. Sagen S. 349 Nr. 104; Mannhardt 3, 112. 300. 301); die Erfindung ist lediglich gemacht, weil es angemessen schien, die Todesgöttin aus dem Kornfeld in die Unterwelt zu versetzen und so dem ἄναξ ἐνέρων eine Frau zu geben: Mythisches im echten und eigentlichen Sinne enthält die Geschichte nicht.

Das vorhin erwähnte Weiße Mädchen (Balta Mergele) der Litauer gilt für die Tochter der Pastauninke, wie Kore-Persephone für die der Demeter. Landschaftlich verschiedene Benennungen eines und desselben oder auch Hervorhebung eines besonderen Zuges haben auf eine Doppelheit geführt, die aber durch den Zusatz, daß die zwei Frauen Mutter und Tochter seien, wieder zur Einheit aufgehoben ist. Persephone, eh sie zur Königin der Unterwelt geworden war, dürfen wir wohl ohngefähr nach dem Muster des Weißen Mädchens vorstellen, und so mag es sich rechtfertigen, wenn wir bei diesem noch einen Augenblick verweilen. Es handelt sich nicht um ein Gesamtbild ihres

Wesens, sondern um einen Zug von typischer Bedeutsamkeit für die Art, wie sich dem Lauringsmythus Meteorisches zumischte.

Wenn dürre Zeiten sind, so breitet sich das Weiße Mädchen bei Nacht als weißglänzendes Wasser über die Felder, Gärten und Wiesen aus und erquickt sie, bei Tage aber strömt das Wasser in den Fluß zurück, und das Weiße Mädchen nimmt seine eigentliche Gestalt wieder an (Veckenstedt, Litau. Myth. 1, 187). Ganz Ähnliches wird von ihrer Mutter berichtet: In dem Wäldchen Pastauninke bei Telsch liegt ein ganz kleiner See. Einst trat zur Zeit einer großen Dürre die Pastauninke an diesen Teich heran und sprach: breite dich aus. Alsbald trat das Wasser aus dem See und überschwemmte die Felder, Wiesen und Gärten weithin. Darauf zog sich das Wasser wieder in seine Ufer zurück. Alles Land, welches von dem Wasser des Teiches überschwemmt war, brachte in dem Jahre reiche Früchte (ebd. 182 Nr. 15).

Der Nebel ist in dieser Schilderung unverkennbar (vgl. auch Nebelsagen S. 168 ff.; 305 ff.). Man erzählt aber auch: bei großer Dürre bewässerten der Pastauninkas und seine Frau Pastauninke die Felder; sie pflegten dann nemlich auszuspucken, und augenblicklich ergossen sich aus ihrem Munde Wasserströme über das Land (Veckenst. 1, 180 Nr. 35, 4). Viele Leute haben gesehen, wie die Pastauninke des Abends die Frucht der Felder mit Wasser aus einer Gießkanne begoß (ebd. Nr. 13); das Weiße Mädchen begießt in den Gärten die Blumen und singt und tanzt dazu (ebd. 187 Nr. 4; zum Singen und Tanzen vgl. auch 183 Nr. 19). Ganz nüchtern klingt 181 Nr. 12: die Felder und Wiesen wurden von der Pastauninke als Bach bewässert. Wenn nun aber die Notiz begegnet, in trockenen Zeiten habe sich die Pastauninke als Regenwolke gezeigt, um die Felder mit erquickendem Regen zu netzen (S. 181 Nr. 14), so beweist der Name Pastauninke, daß die am Boden hausende Feldlorin, die wir im mythischen Wasser, d. i. im Nebel walten sahen, ihren Wirkungskreis erweitert hat und nicht etwa umgekehrt ein Wolkendämon sich aus der Höhe herabließ und sich im Felde localisierte.

Die vorhin mitgeteilte Stelle, wornach das Weiße Mädchen sich Nachts als weißes Wasser über das Gelände breitet, ist eingeleitet durch die Worte: „das Weiße Mädchen ist eigentlich eine Wasserkönigin". Gerade so heißt es vom Potrimpus: er ist ein Wasserkönig, denn er kann sich zu jeder beliebigen Zeit in ein Gewässer

verwandeln. Wenn eine Dürre eintrat, so pflegte sich Potrimpus in ein Gewässer zu verwandeln und als solches die Felder zu überfluten (S. 170 Nr. 6. 7). Auch mit der Gießkanne ist er ausgerüstet. Daneben wird er ein Erd- und Feuerkönig genannt; man wisse nicht, in welchem der Elemente er sich aufhalte, aber seine Anwesenheit in einer Gegend erkenne man an deren Fruchtbarkeit. Dem entsprechend bezieht sich fast Alles, was von ihm berichtet wird, auf die freundlichen Züge der Feldgottheit, die ursprünglichen und rauhen treten beinah ganz zurück. In dem Büchlein über die samogitischen Götter heißt er ein Gott der Flüsse und Quellen und hat neben sich einen Meergott Antrimpus (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 1, 145): es ist also ein einzelner Zug aus seinem Bilde als Kern seines Wesens aufgefaßt; richtiger urteilt Prätorius, wenn er ihn dem Waisgautis als einem Gotte der Fruchtbarkeit gleichstellt (vgl. Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 257). Über die Etymologie von -trimpus ist nichts sicheres ausgemittelt (ebd.); ob das böhmische trpaslik Zwerg (Grohmann, Sagenbuch 1, 169; Hanusch S. 327) dazu gehören könne, scheint der Erwägung wert.

Die Vorstellung, daß das Wasser die eigentliche Heimat des Feldbämons sei, muß sich schon früh entwickelt haben. Auch die Wenden sagen, der Serp sei eigentlich ein Wasserkönig gewesen (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 55 Nr. 7); der brandenburgische Scherber hält sich am meisten in der Nähe des Wassers auf, und sein Palast stand vor Zeiten tief im See (Handtmann S. 229. 231). Mit dem Scherber oder Serp sind aber, wie früher gezeigt, die griechischen Telchine verwandt, und so ist denn auch 2, 264 die Angabe, sie seien Söhne des Meeres gewesen, mit der baltisch-slavischen Vorstellung von Wasserkönigen in Parallele gestellt worden. Wenn auch nicht zu Persephone, so doch zu einer andern Gestalt der griechischen Mythologie wendet sich auf diese Weise die Betrachtung zurück.

54. Demeter, Dmeteira.

Ist aber Persephone dem Kreis von Feldlorinnen zuzuweisen, welchem die slavischen Mittagsfrauen angehören, so muß das Nemliche auch von ihrer Mutter Demeter gelten. Gerade das älteste Zeugnis

über diese Göttin erzählt von ihr eine ganz richtige Mahrten- und Lorinnengeschichte. Als Hermes der Kalypso den Schluß des Zeus ankündigt, daß sie den Odysseus nach der Heimat zu entlassen habe, bricht die Nymphe in Klagen aus über die Unduldsamkeit der Götter gegenüber den Liebesneigungen der Göttinnen; sie führt das Beispiel an von Eos und Orion und dann das folgende (Odyss. 5, 125 ff.):

Als mit Jasion auch die schöngelockte Demeter,
Eigenem Mut willfahrend, auf dreimal geackertem Brachfeld
Ruht' in Liebe gesellt, nicht lang unkundig der Tat war
Zeus, der jenen erschlug mit geschleuderter Flamme des Donners.

Mit Benützung der homerischen Verse gedichtet sind die sechs unter den jüngeren Zusätzen zur hesiodischen Theogonie stehenden (969—974), von denen möglicher Weise die letzten drei noch späteren Ursprungs sind als die ersten:

Siehe, Demeter gebar, die heilige Göttin, den Plutos
(Als mit Jasios sie auf dreimal geackertem Brachfeld
Traulicher Liebe gepflegt in Kretas fruchtbarem Eiland),
Ihn, der ein Heilsamer geht durch Land und Meeresgewässer
Rings; den Begegnenden aber, und wem in die Händ' er gelangt ist,
Den umhäuft er mit Gut und gewährt ihm die Fülle des Reichtums.

Daß Plutos, der Reichtum, nicht von Anfang in den Mythos gehört habe, leuchtet ein: allegorische Figuren sind dem echten Mythos fremd. Wir haben uns also nur an die Verse der Odyssee zu halten. Der Gesichtspunkt für die Beurteilung dieser wichtigen Stelle ist aber von vornherein verschoben, wenn man Jasion oder, wie er bei Hesiod heißt, Jasios als eine „Idee" faßt, ihn für einen Korndämon erklärt, den Homer und Hesiod aus Mißverständnis zu einem Sterblichen gemacht hätten (Mannhardt 3, 240), und die nüchterne Allegorie, die als Frucht des Liebesbundes den „Reichtum" nennt, für den eigentlichen Keimpunkt des Mythos nimmt, da diesem sonst die Pointe fehle (ebd. S. 239). Gerade vielmehr, daß Jasion ein Sterblicher ist, gehört der Sage von jeher an; unmythisch gesprochen und ganz hausbacken ausgedrückt ist er ein Mensch, der die Unvorsichtigkeit beging, zur Zeit der dritten Pflügung, kaum daß die Hundstage vorüber sind, sich im Freien schlafen zu legen: da kommt die Feldlorin, die Mittagsfrau über ihn, drängt ihm ihre Liebkosungen auf, und er stirbt. Für Demeter handelt es sich lediglich um Stillung ihrer empusischen Gier, sie gibt, wie es ausdrücklich heißt, ihrem Verlangen nach, folgt ihrem Herzen (ᾧ θυμῷ εἴξασα); sowohl εἴκω als θυμὸς

sind Namenwörter, und hätte sie nicht schon einen Namen, so ließe sich aus dem Text heraus einer für sie schöpfen: Eikethyme, Eixithyme. Bei Jasios sucht sie Befriedigung ihres θυμός, und da man sagt θυμὸν τέρπειν, θυμὸν ἰαίνειν, so dürfte er Terpsithymos, Jasithymos heißen; in Wirklichkeit heißt er Jasios, Jasion: das sind Koseformen aus Jasithymos, Jasiphron — der Name besagt nichts weiter als „Herzerquicker".

Leo Meyer, Bemerkungen zur Griechischen Mythologie S. 57 findet es auffallend, daß Demeter in unsrer Stelle εὐπλόκαμος und ganz ähnlich Ilias 14, 326 καλλιπλόκαμος ἀνάσση genannt werde. Uns ist das vielmehr eine Bestätigung dafür, daß sie in der Tat eine Lorin sei; von den schönen langen Haaren der Lorinnen und Mahrten sind ja die Sagen voll. Eine höhere religiöse Auffassung der Demeter mußte an dem Mythos Anstoß nehmen; wie verbreitet er aber war, wie fest er an dem Namen Demeter haftete, dafür ist der beste Beweis eben der, daß man nicht umhin konnte, sich mit ihm abzufinden. Der erste Schritt, das Widerliche jener Buhlgeschichte zu mildern, war, daß man sie als einmaliges Vorkommnis erzählte und den Helden des Abenteuers benannte; damit war das Gewohnheitsmäßige beseitigt. Statt von Feld und Feldbestellung überhaupt sprach man vom Acker zur Zeit des dritten Umbruchs und weckte damit die Vorstellung, als handle es sich um eine geheimnisvolle Beziehung zur Aussaat des Getreides, als sei die Meinung lediglich eine symbolische. Von da aus war es ein kurzer Schritt, den allegorischen Plutos einzuführen; wenn dabei Kreta als Schauplatz genannt wird, so scheint das anzudeuten, daß die neue Auffassung von Kreta ausgieng. Trotz aller Erhöhung des Jasios (einen Heros nennt ihn Hesiod) blieb er doch immer ein Sterblicher; als Gott hätte ihn das Volksbewußtsein sich nimmermehr aufreden lassen. So hielt man sich wenigstens daran, daß die Begegnungen mit der Mittagsfrau oft genug tödlich enden, und ließ ihn sterben: noch heute weiß man von den Neraiden, daß sie die Jünglinge umbringen, mit denen sie der Liebe gepflegt (vgl. 1, 130 f.), und eine ähnliche Vorstellung wird zu Grunde liegen, wenn es heißt, der Erlöser des verwunschenen Fräuleins müsse nach drei Tagen sterben (Birlinger, Aus Schwaben S. 257); aber nicht Demeter durfte so grausam sein, erst Liebe, dann Tod zu geben, sondern Zeus' Blitzstrahl mußte herniederfahren und die frevelhafte Vermessenheit, die Göttin zu umarmen, strafen. Ein Widerspruch blieb

dabei immerhin bestehen, sofern der arme Sterbliche büßen mußte, was der θυμὸς der Göttin verschuldet hatte; aber diesen echten und uraltertümlichen Zug, daß Alles von jenem θυμὸς ausgieng, hat sicherlich die theologisierende Auffassung nicht hervorgehoben, und er ist uns nur bewahrt worden, weil ihn Kalypso in ihrer Anschuldigung der Götter schicklich verwenden konnte.

Die Entwicklung des alten gemein-europäischen Mythus zur griechischen Göttersage ist demnach nicht eine bloß dichterische, sondern in Anbetracht der treibenden Motive wesentlich zugleich ein Stück Religionsgeschichte. Wer die Erzählung von Demeter und Jasion symbolisch deutet, folgt der späteren, religiösen Auffassung: rein mythologisch angesehen ist sie nichts als die alte Traumsage von der buhlerischen Feldmahrte. Sphinx, Empusa, Demeter müssen vor Zeiten einander so nahe gestanden haben wie die sphingischen und die empusischen Mittagsfrauen der nordeuropäischen Sage, die Sphinxgeschichte wird in urgriechischer Zeit geradezu eine Demetergeschichte gewesen sein. Aber wenn die Sphinxgeschichte von der Gestalt der hohen Göttin abgelöst und nur unter dem Sphingennamen fortgeführt ward, wie kommt es, daß die Griechen mit jener noch anstößigeren Buhlgeschichte nicht ähnlich verfuhren? Die Antwort wird sein, daß eben sie nicht bloß eine sehr verbreitete, sondern geradezu die echte und älteste Demetergeschichte war. Die einfachste Bestätigung bietet der Name der Göttin in derjenigen Gestalt, welche uns das Etymologicum Magnum und Hesych überliefert haben, nemlich Δμήτειρα (vgl. Roschers Lex. 1, 1191).

Der Wortsinn ist vollkommen klar: Bändigerin, Bezwingerin. Der Form nach ist es ein „angeschlossener" oder „angelehnter" Name (Fick, Griech. Personennamen S. 163; LXI; LII ff.), der gleich den eigentlichen Koseformen die Stelle eines zusammengesetzten Vollnamens vertritt. Auch eine wirkliche Koseform ist vorhanden: von der griechisch-römischen Δαμία weiß man, daß sie „nur eine besondere Form der Demeter darstellt" (Roschers Lex. 1, 943, 63). Neben Ἱπποδάμεια steht Ἱπποδαμία (ebd. 945, 5 ff.) mit ᾰ̄ aus εᾰ (Gustav Meyer, Griech. Gramm. § 113), und so ist Damia nichts anderes als Dameia. Außer seinem allgemeinen Sinne „bändigen" hat das Verbum δαμάω die besondere, geschlechtliche Bedeutung „zu seinem Willen zwingen", auch „verheiraten", das Passiv drückt aus „verheiratet sein", ἀδμὴς bezeichnet „ledig", ἄδμητος ist Beiwort der

keuschen Artemis; daß der Name Admet auf den Gegensatz *δμήτειρα* Mahrte hinweise, wird bei anderem Anlaß erörtert werden. Sonach kann Dmeteira, Damia nichts anderes meinen als was in dem bei Suidas verzeichneten *Ἀείδαμνα*, vermutlich einem Hetärennamen, liegt, die „ewige Freierin".

Was als Vorderglied zu Damia möge zu ergänzen sein, muß dem Raten überlassen bleiben (allenfalls *ἀνδρο-*); eine wesentliche Änderung des schon gefundenen Sinnes ist nicht zu erwarten. Sind nun aber Dmeteira und Damia mit Demeter identisch, so wird auch in diesem üblichsten Namen unsrer Göttin die Bedeutung *δαμνῆτις* enthalten sein. Die Hypokorismen *Δηώ* und *Δημώ* zeigen deutlich, daß eine Zusammensetzung vorliegt mit *μήτηρ*, dessen Anlaut in die, demnach zweistämmige, Koseform *Δημώ* aufgenommen ist; genauer eine Zusammenrückung nach Art von *Ζεὺς πατήρ*, Juppiter, aber lautlich ganz wie eine gewöhnliche Komposition behandelt. Das erste Glied muß jenes *Δαμία* sein, aber mit halbvokalischem *ι* (Gust. Meyer § 145), so daß *Δαμμαμάτηρ*, *Δᾱμαμάτηρ* (§ 62. 293) und schließlich durch Dissimilation *Δαμάτηρ* entstand. Möglicherweise wandelte sich *Δαμα-* zu *Δαμο-* (vgl. Fick, Personennamen S. XIV), so daß der Anschein einer Zusammensetzung mit *δημο-* das Wort in die Analogie von *Δάμαχος* aus *Δαμόμαχος* überführte; formell hat das Etymologicum Magnum mit seinem *Δημήτηρ . . . . ἢ δημομήτηρ, κατὰ συγκοπὴν* sicherlich das Rechte getroffen.

Mannhardt 3, 322 sind Belege dafür beigebracht, daß „Hure" eine Bezeichnung der Kornmutter gewesen sei. Ist der Ausdruck echt und alt, und meint er wirklich die Kornmutter, dann geht er ganz bestimmt nicht auf die, wie Mannhardt es formuliert, „zur Erntezeit alt gewordene, vordem in Überfülle zeugungsfrohe Hervorbringerin des Getreides", sondern zielt auf das Nemliche, was auch Damia, Dmeteira und Demeter selber besagen. Mutter heißt die Kornfrau bei Germanen und Slaven (ebd. S. 296 ff.), und Mannhardt hat Recht, wenn er das *μήτηρ* in *Δημήτηρ* aus diesem großen Zusammenhang heraus erklärt. In der Volkssage mochte Damia oft genug ohne den Zusatz *μήτηρ* genannt werden, die Ausbildung der religiösen Demeteridee aber beruht auf der nachdrücklichen Betonung des Muttersnamens. Die Vorstellung einer mütterlichen Gottheit kommt ja dem frommen Bedürfnis aufs erwünschteste entgegen, und so war durch den Namen allein schon der Demeter die Anwartschaft gegeben, eine

„große" Göttin zu werden; die Eigentümlichkeit ihrer Entwicklung besteht aber darin, daß sie nicht als himmlische Mutter an die Seite des himmlischen Vaters trat (diese Stelle trug die argivische „Muhme" Hera davon), sondern daß der Begriff der schmerzenreichen Mutter in ihrem Verhältnis zu Kore ausgeprägt ward. Dies zum Gemüt sprechende Theologem bildete den Kern der Mysterien, auf ihm ruht die ethisch religiöse Bedeutung des über den polymythisch unvollkommenen Gottesbegriff des Polytheismus hinausweisenden Demeterglaubens. Will man die Stärke der religiösen Anlage im Hellenentum ermessen, so ist nichts lehrreicher als ein Blick auf diesen Entwicklungsgang von Dmeteira zu Demeter.

Die nachgewiesene sachliche Verwandtschaft der Damia und Empusa wird es rechtfertigen, wenn wir auf den Namen dieser im zwölften Abschnitt besprochenen Lorin hier eingehen. Seine Form ist die einer „angelehnten" Participialbildung; aber ein Verbum ἔμπω gibt es nicht und ist auch aus den Schwestersprachen nicht wahrscheinlich zu machen. Ob es angienge, den in σ steckenden Dental als Anlaut des Suffixes zu fassen wie in μοῦσα (Curtius[4] 313), so daß die Wurzel die von πένομαι, πόνος und die Bedeutung die eines Quälgeistes wäre, mag unerörtert bleiben; denn wahrscheinlicher dünkt mich Zusammenhang mit dem slavischen Thema ponti Weg, welchem das griechische πάτος wurzelverwandt ist: ἔμποντϳα (vgl. althochd. fendjo pedes, eig. viator?) hätte demnach den Sinn von ἐνοδία, so aber heißt Hekate. Empusa ist also Hekate selber unter einem unverständlich gewordenen Beiwort, das zum Namen erhoben eine Abspaltung der Empusa von der Hekate herbeiführte. In dem Artikel des Suidas über sie heißt es, wenn wir die verdorbene Lesart aus Harpokration bessern: Empusa, ein Gespenst von Hekate gesendet und den Leuten unterwegs erscheinend. Aus der Ἑκάτη ἔμπουσα ist also eine Botin der Hekate geworden, die entsprechend ihrem Namen als ἐνοδία sich zeigt, auf den Wegen sich blicken läßt. Es folgt daraus, daß Demeter vermöge ihrer Herkunft von der empusischen Dmeteira, Damia aufs nächste beschlechtet ist mit Hekate, aus deren Kreis sie sich jedoch nicht erst durch religionsgeschichtliche Entwicklung abgelöst hat: Dmeteira hatte wohl von jeher ihren Aufenthalt im Kornfeld. Im Namen freilich liegt das nicht; der könnte uns vielmehr zu der Erwägung bringen, ob nicht Dmeteira, Damia ursprünglich eine Bezeichnung für die buhlerische Lorin überhaupt gewesen

fei, zu deren Sondernamen unter anderen auch Hekate *ἔμπουσα, ἐνοδία* gehört habe.

Die nahe Verwandtfchaft aber mit Hekate erhellt daraus, daß fowohl diefe als Demeter und Perfephone den Namen Brimo tragen. In den Myfterien gab man dem Ausdruck den Sinn von *ἰσχυρὸς* ftark (Preller [2] 1, 614 Anm. 3; vgl. Fick, Perfonennam. S. 19. 160), und die beiden Bedeutungen von *βρίμη*, Wucht und Wut, würden für laftende und verfolgende Alpwefen ganz wohl paffen. Es fragt fich aber, ob der Name nicht für *μρῑμώ* ftehe. Die Formen *μορμώ, μορμώ, μορμβρώ, μορμολύκη* fcheinen auf ein *μορμρο-* zu weifen das hypothetifche *μρῑμώ* auf ein *μερμρο-*, das fich zu jenem verhalten könnte wie *Ἐρχομενὸς* zu *Ὀρχομενὸς* (Guft. Meyer § 23, vgl. § 24), falls nicht beide auf ein smrsmro zurückgehen, denn fonantifches r wird or in *μορτὸς*, und zu *Βρῑμώ* ließe fich *κρῑθή* aus *κρσθή* vergleichen (ebd. § 31; Bezzenbergers Beitr. 10, 286). Zu Grunde läge dann wie in *μέρμερος* denkwürdig, bedenklich, beforglich, entfetzlich, die reduplicierte Wurzel smer, und der Sinn wäre *μερμερολύκη*. Wie fich das nun verhalten möge, die Namensgemeinfchaft zwifchen Demeter und Hekate muß uralt fein, weil beide in ihrer fpäteren Entwicklung weit von einander abftehen: fchon die homerifchen Zeugniffe weifen Demeter dem Ackerfeld zu.

Vielleicht haben wir auf die homerifche Angabe, der Acker des Jafios fei eine *νειὸς τρίπολος*, eine dreimal gewendete Brache gewefen, etwas zu viel Gewicht gelegt, indem wir eine Bezeichnung der Jahreszeit darin angedeutet fanden. Daß die hefiodifchen Verfe den Ausdruck wiederholen, mag daran liegen, daß er epifch formelhaft ift. Er fcheint aber überhaupt feft in der Tradition gehaftet zu haben. Etwa fünfzehn Stadien von der Stadt Pheneos, am Fuße des Kyllenegebirges lag ein Demetertempel, angeblich erbaut von zwei Pheneaten, Namens Trisaules und Damithales, welche die wandernde Göttin gaftfreundlich aufgenommen hatten und dafür mit Hülfenfrüchten belohnt worden waren (Paufan. 8, 15). Die zweite Hälfte des Namens *Τρισαύλης* ift doch wohl als *αϝλης* zu faffen von Wurzel vel und muß fynonym fein mit *πολος* in *τρίπολος*; Trisaules ift entweder der Dreimalwender oder Befitzer des dreimal gewendeten Ackers. Etymologifch zu *τρίπολος* gehört der in der eleufinifchen Demeterfage berühmte Triptolemos, d. i. Trispolemos, welchem fpätere Erfindung einen Disaules (Dysaules, Diaulos) zum Vater gab. Entweder hat

die religiöse Fortbildung des Demetermythus an jenes τρίπολος der Odyssee angeknüpft, als sie für ihre Demeterlieblinge Namen schuf, oder die dreimal gewendete Brache gelangte in die Homerstelle, weil mit der zur Göttin des Ackerbaus fortgeschrittenen Demeter die Namen Triptolemos und Trisaules in Verbindung standen.

Die pheneatische Legende nennt neben Trisaules den Damithales. Daß mit Δαμι- Damia gemeint sei (Preller² 1, 588 Anm. 2), darf als sicher angenommen werden; bezüglich der Bildungsweise wäre Δηϊλέων, Δηϊφόντης neben Δηϊολέων, Δηϊοφόντης und Πυθιγένης neben Πυθιονίκης zu erwägen (über ῐ aus ιο s. Gust. Meyer § 155), der Unterschied im Vergleich zu der oben vermuteten Entwicklung von Δαμιαμάτηρ würde sich daraus erklären, daß hier das Gefühl des appositionellen Verhältnisses nachwirkte. Die zweite Hälfte -θάλης stammt von θάλος (Fick 115), doch ist schwer zu sagen, welches der Sinn des Ganzen sei. So viel aber dürfte uns der Name lehren, daß zur Zeit, als die Sage entstand, die besuchende Göttin noch nicht Δᾱμᾰ́τηρ, sondern Δαμία μάτηρ hieß. Ihr Besuch und die Belohnung der beiden Frommen läßt sich einigermaßen dem vergleichen, was von Frau Holle erzählt wird; jeden Neujahrsabend fährt sie durch die Ortschaften, deren Bewohner sie früher verehrt haben, und klatscht mit der Peitsche, doch hören's nur die Frommen, diese kommen dann heraus und empfangen von ihr Geschenke (Niedersächs. Sagen S. 76 Nr. 103, 2). Auch an den Verehrer des Potrimpus sei erinnert, den dieser mit Sämereien belohnt (Veckenstedt, Litau. Mythen 1, 179 Nr. 10), und an die verwandte Sage von Balta Mergele und dem fleißigen Bauer (ebd. S. 188 Nr. 7).

Aus der sinnbildlichen Beziehung von Saat und Ernte auf Zeugung und Geburt hat man es erklären wollen, daß Demeter, wie namentlich die thesmophorischen Mysterien verraten, auch Geburtsgöttin war (Preller² 1, 607 ff.; 609 Anm. 2). Ob eine solche symbolische Vermittlung nötig sei, wird sich weiterhin zeigen. Hier sei nur hervorgehoben, daß demnach mit Hera und den Eileithyien ein ebenso naher Bezug stattfand wie mit dem empusischen Kreise. Herodot berichtet 5, 82 ff. über Damia und Auxesia in Epidauros und Aigina; die Festfeier (ebd. 84) erinnert an die attischen Thesmophorien, und der Name Damia bildet, wie wir sahen, den Kern des Demeternamens. Einst wollten die Athener die Bilder der beiden Göttinnen aus Aigina fortnehmen und hatten schon Stricke angelegt, sie von der Stelle zu

ziehen; da fielen die Statuen auf die Knie, und seither sind sie so geblieben (ebd. 86). Herodot meint, vielleicht glaube das ein Anderer; die Sage ist deutlich eine ätiologische, sie soll erklären, warum die Bilder knieten, und bewahrt uns eben dadurch die Kunde, daß sie knieten, daß sie dieselbe Stellung hatten wie die unter dem Namen *Αὔγη ἐν γόνασιν* verehrte Eileithyia (Preller[2] 1, 402). Diese tegeatische Auge auf den Knien soll ihren Namen daher haben, daß an jener Stelle die ins Elend verstoßene Auge den Telephos geboren habe — wiederum eine erklärende Sage, an der wenigstens so viel wahr ist, daß zu Tegea die Geburtsgöttin Eileithyia das Beiwort *Αὔγη* führte, gleichlautend mit dem Namen von Telephos' Mutter. Augenscheinlich eine Koseform (Fick, Personennamen 158) weist das Wort auf ein Compositum, dessen uns bewahrte Hälfte in etymologischem Zusammenhang steht mit *αὐγή, ἐριαυγής;* werden diese mit Recht zu lat. vegeo gestellt (Gust. Meyer § 99. 108), so fällt auch unser *Αὔγη* der Wurzel weg zu, auf deren Ablautsform wog das alt- und mittelhochdeutsche wuocher Frucht, Leibesfrucht, Bodenfrucht und das angels. wacan geboren werden beruhen: die kniende Auge hat aber eben auf den lîbes wuocher Bezug, und so wird ihr Name diesen sonst im Griechischen verschollenen Sinn der Wurzel bewahren.

Nun ist die gleichfalls kniende Auxesia mit ihr auch im Namen verwandt, sofern weks, die Grundlage von *ἀέξω, αὐξάνω,* eine Weiterbildung jenes weg ist. Diese Wörter bedeuten Wachstum und Gedeihen gewähren, nähren, hegen, *ἀεξίτοκος* heißt die Leibesfrucht nährend und ist synonym mit *κουροτρόφος,* dem Beinamen der Demeter. Bezieht sich das auf den geborenen wuocher, so ist Auxesia (auch dies ein Hypokorisma, Fick 158) ein Name, welcher zu der durch *ἐν γόνασιν* ausgedrückten Bedeutung nicht genau stimmt. Wir dürfen vielleicht annehmen, der Name Auxesia habe eine ältere Bezeichnung Auge verdrängt, weil diese, die sich von *αὐγή* Glanz nicht trennen ließ, unzutreffend erschien. Daß Auxesia auch auf den erdwuocher, das Wachstum der Feldfrüchte gedeutet worden sei, ist wahrscheinlich.

Statt der zwei knienden Gestalten Damia und Auxesia sollten wir eine einzige Damia auxesia erwarten. Die Doppelheit wird daher rühren, daß in den Anrufungen bald der Hauptname, bald das Beiwort gebraucht ward; ein ähnliches Verhältnis glaubten wir zwischen Demeter und Persephassa zu finden. Vielleicht beruht dann Auxesia

auf einem Adjektiv *αὐξήσιος* (zu *αὐξητής*, vgl. *ἱκετήσιος*) und bezeichnet eine Schutzgottheit der *γυναῖκες ἀέξουσαι, ἀεξίτοκοι*.

55. Demeter und Frau Holle.

Sagen wie die von der Einkehr der Demeter bei Trisaules und Damithales hat es sicherlich gegeben, ehe die Göttin von der Legende auf die Suche nach der geraubten Tochter geschickt ward. Dies Suchen und Umherwandern mag aber gleichfalls in uralter Volkssage begründet gewesen sein und fand in der Legende nur eine neue Deutung. Der Raub der Persephone hat, wie wir sahen, keinen mythischen Gehalt im eigentlichen Sinne, sondern ist nach dem Muster mythischer Erzählungen erfunden, um zu erklären, warum die Absichlerin als Königin der Schatten in der Unterwelt weilend gedacht werde. Falls man von einer wandernden und suchenden Damia wußte, eh diese Erfindung gemacht war, so fragt sich, wen sie da soll gesucht haben. Es fehlt uns hierüber so gut wie jede Andeutung. Da wir aber vorhin eine Ähnlichkeit mit der Frau Holle entdeckt haben und nachher eine andere gleichfalls mit dieser deutschen Sagengestalt zu besprechen sein wird, so erscheint es nicht unangemessen, hier einen vielleicht hergehörigen Zug aus der Hollesage einzuflechten, sei es auch nur um den Kreis mythischer Vorstellungen deutlicher in Erinnerung zu bringen, auf welchen die Geschichte von Demeter und Jasios und die Namen Dmeteira und Damia hinweisen.

Bei Fulda im Walde liegt ein Stein, in dem man Furchen sieht; da hat Frau Holl über ihren Mann so bittere Thränen geweint, daß der harte Stein davon erweichte (Wolf, Hess. Sagen S. 10. 182 Nr. 12). Alle Nacht von elf bis zwölf kommt die Frau Holle nach den drei Brotsteinen im Walde bei Andreasberg; wer die drei Steine wieder in Brote, die sie früher gewesen, verwandeln könnte, würde die Frau Holle erlösen (Pröhle 1, 135). Von zehn bis elf Uhr Nachts sitzt die Frau Holle auf der Kuhkolksklippe und „tut übel", von elf bis zwölf trägt sie in zwei hellen Eimern Wasser aus dem Tale in das bodenlose Faß auf der Klippe, denn wenn dies voll ist, wird sie erlöst. Ein Mann, der spät Abends dort vorbeigeht und das Wimmern einer alten Frau zu hören glaubt, fragt, ob sie mit ihm heim wolle, da folgt sie ihm nach Hause; in der Stube bietet

er der Alten einen Schnaps an, sie aber macht sich groß bis an die Decke und beugt sich über ihn, er will fliehen, und sie faßt ihn, daß er lange ein schwarzes Bein behält: das war die Frau Holle, und sie sagte ihm, er solle sich's zur Warnung dienen und sie in Ruhe lassen am Frau-Hollen-Abend, da habe sie ein Recht, dort im weißen Gewande zu sitzen und zu heulen (Pröhle 1, 156 f.). Ganz ähnlich wird von der Haulemutter (Mutter Holle, Frau Holle) erzählt. Ein Bergmann, der Schicht gemacht hat, hört auf dem Heimweg ein Geweine und findet ein altes Weiblein, das über die Kälte klagt, Niemand wolle sie ins Haus aufnehmen. Er heißt sie mitgehen und setzt sie daheim hinter den warmen Ofen, sich aber an den Tisch, wo sein Essen steht. Wie er den ersten Bissen zum Munde führen will, greift eine lange dürre Hand herüber; die Alte ragt über den Ofen hinweg, streckt sich durch die ganze Stube und ruft: ich will auch was haben, ich will auch was haben, ich will dich auch haben! Da merkt er, daß es die Haulemutter ist, greift fluchend nach der Axt und jagt die Alte davon (Harrys 2, 9 Nr. 6).

Im Polyphem-Kapitel sind uns zahlreiche Geschichten begegnet von lurischen Wesen, die dem Menschen in die Schüssel greifen, auch wohl es auf ihn selber abgesehen haben, aber durch einen Beilhieb vertrieben werden; daß die unheimlichen Gäste unter dem Vorwand, sich zu wärmen, Einlaß begehren, ist ein gleichfalls begegnender Zug. Nach diesem Schema ist die zuletzt mitgeteilte Sage gearbeitet. Wenn die Haulemutter sich über den Ofen durch die ganze Stube herüberbückt, wenn die Holle bis zur Decke wachsend sich über ihren Wirt hinbeugt und ihm durch ihren harten Griff einen Denkzettel verabreicht ähnlich wie dies 1, 332 besprochen ist, so sind sie als Alpwesen geschildert: geradeso kommt zu der Sechswöchnerin (1, 65 f.) ein kleines Männlein in die Stube, wächst bis zur Decke, bückt sich herüber und legt sich auf das Weib, macht sich dann wieder klein und verschwindet.

In der eleusinischen Demetersage ist vom Klagestein, von der *πέτρα ἀγέλαστος* die Rede, worauf Demeter um ihre verlorene Tochter trauernd saß (Preller^2 1, 616). Nach der Darstellung des homerischen Hymnus ruht die Göttin an einem Brunnen und trauert um die Tochter, da finden sie die Töchter der Metaneira und laden sie in ihr elterliches Haus ein; wie sie dort die Pflege des Söhnleins übernimmt, wird nachher noch zu besprechen sein. Die Schilderung ihres Eintritts in das Haus hat eine jüngere Erweiterung erfahren, über

welche Mannhardt 3, 213 Anm. zu vergleichen ist; der Anfang der bis Vers 211 reichenden Einschaltung ist aber nicht erst bei Vers 190, sondern mit Fick (Bezzenbergers Beitr. 9, 239) schon vor dem Schluß von 188 anzusetzen. Die Erzählung lautet: Als die Göttin über die Schwelle getreten war, rührte ihr Haupt an die Decke des Gemaches, und Götterglanz erfüllte den Eingang. Bleich vor Staunen und Entsetzen bot die Fürstin ihr den eigenen kostbaren Sessel, den jene aber nicht annahm; stumm und ohne zu lachen (ἀγέλαστος) saß sie in Gram versunken und ließ sich erst durch die Scherze der Dienerin Jambe bewegen, etwas zu sich zu nehmen, nicht den Wein, den ihr Metaneira bot, sondern ein nach ihrer Vorschrift bereitetes Getränk, den nachmals bei ihrem Feste üblichen Opfertrank. Der Auftritt, wie Metaneira vor Entsetzen vom Stuhl aufspringt, weil die Fremde bis zur Decke wächst, ist ganz unverträglich mit dem später geschilderten unbefangenen Verkehr, kann deshalb auch nicht frei erfunden sein, um die göttliche Majestät zum Ausdruck zu bringen, sondern wird aus einer jenen Harzsagen ähnlichen Erzählung stammen, welche Gelegenheit bot, die Stiftung des Opfertrankes anzubringen; denn zu dem Zweck, diese Stiftung zu erwähnen, scheint die ganze Einschaltung gemacht.

In Tirol, an einem Bergabhang des Matscher Tales, liegt ein großer Stein mit Eindrücken, als sei Jemand darauf gesessen und habe Spuren im weichen Fels zurückgelassen; siebzig Schritte davon, am „Trudenfuß", ist die Stapfe eines rechten Fußes einer Steinplatte eingedrückt, und an der jenseitigen Talwand findet sich das Gegenstück dazu, ein linker Fußtritt. All diese Spuren rühren aus unfürdenklichen Zeiten her, von der „großen Trude", die hier saß, aufstand und übers Tal wegschritt. Wiewohl sie höher war als die Remsspitze oder die Weißkugel, konnte sie sich doch ganz klein machen, kam des Nachts in die Häuser und drückte die Leute oder quälte das Vieh im Stall (Zingerle S. 426 f. Nr. 750). Diese Tiroler Sage spricht es unmittelbar aus, was schon aus den Harzsagen zu erschließen war, daß die auf Steinen im Wald sitzenden Weiber gelegentlich auch ihren Mahrtenbesuch in den Häusern abstatten; die Fähigkeit, sich groß und klein zu machen, ist dort wie hier erwähnt. Ursprünglich eine Eigenschaft des im Traum erscheinenden Alps oder Schrätleins gehört diese Fähigkeit so wesentlich zur Elbennatur, daß im schottischen Volkslied von Young Tamlane der von den Elfen entführte und zu einem Elfen

umgeschaffene Knabe sich groß und klein machen kann (Mannhardt, Germ. Myth. 316).

Es schließt sich hier die Nachricht an über die Riesentochter Hagberta, auf welche Menzel in Pfeiffers Germania 6, 294 aufmerksam macht, und die auch von Simrock, Handbuch[4] 422 besprochen wird. Von ungeheurer Größe zu bescheidneren Maßen, ja zur Kleinheit und bis zum Verschwinden eingeschrumpft, dann wieder den garstigen Leib reckend nahm sie nach Belieben verschiedene Gestalten an; bald himmelhoch, bald in Menschengröße konnte sie der Sage nach den Himmel niederziehen, die Erde heben, Wasser fest machen, Berge schmelzen, Zwerge erhöhen, Götter erniedrigen, die Gestirne auslöschen und es in der Hölle tagen lassen (Olaus Magnus, Historia 3, 15). Die Stelle von den Zwergen lautet im Original anders; wir glaubten dessen naues sublimare wegen des Gegensatzes deos infimare ändern zu sollen in nanos sublimare. Der hier geübte Zauber ist kein andrer als der Zauber des Alptraums; vom Schrätteli heißt es in der wiederholt angeführten Stelle bei Kohlrusch 317: es hockt zentnerschwer auf der Lagerstatt, zieht die Decke des Gemaches nieder auf den Schlafenden, schnellt plötzlich wieder mit ihr empor, hinauf in die unendliche Ferne der Gestirne, reißt den Schläfer mit sich über Meere und Länder auf die Spitze der Berge und hoher Türme, stürzt ihn nieder in Abgründe u. s. f.

Dieselben Wesen nun, die durch ihr Klagen und Weinen das Mitleid des Wanderers erregen und mit in sein Haus genommen sich als greuliche Druden kundgeben, locken draußen auf dem Stein sitzend durch ihren Klagelaut den „Erlöser" an, und das mahrische Erlebnis ist ins Freie verlegt. Hera bettelt als altes Weiblein die Leute an und will über den Fluß getragen sein; die Schlangenfrau im Lanzelot schreit durch den Wald nach Erlösung; den Ziegenorter Forst durchhallt der flehende Ruf der Lorin (1, 257 ff.). Auf dem Mühlberg bei Dischingen hört man, besonders in der Adventszeit, ein Weinen und Wehklagen halbe Nächte hindurch: es ist das Mühlfräulein, sie seufzt nach Erlösung, und Niemand naht sich ihr, weil der Erlöser nach drei Tagen stirbt (Birlinger, Aus Schwaben 1, 257 Nr. 263). Die Jungfrau auf der Vogelsburg hört man bisweilen schreien; sie läßt dann zuerst ein leises Wimmern hören wie das eines kleinen Kindes; allmählich wird es immer stärker, bis es in ein lautes Schreien übergeht, dann wieder schwächer, bis es zuletzt ganz aufhört. In den

Nächten zwischen Himmelfahrt und Pfingsten lassen sich solche Schmerzensrufe hören, ja „vor drei Jahren" sind die Klagetöne so furchtbar gewesen, daß die Schäfer bei der Vogelsburg nicht haben weiden mögen (Niedersächs. Sagen S. 77 Nr. 106, 1. 2 nebst der Anm. S. 350). Sicherlich sind klagende Vogelstimmen auf die Sage bezogen worden, wie wir das auch sonst in unsern Lauringssagen gefunden haben; holzmuoja heißt Eule und Waldweib.

Von der „großen Trude" vorhin (2, 305), die mit einem einzigen Schritte über das Tal wegsetzte, weiß man, daß sie sich bei Tag immer in Wäldern und tiefen Felsschluchten verbarg und Nachts drücken gieng; gerade so schwebt nach Kohlrusch das Schrätteli bei Nacht als ein Schatten von den Bergen herab zu den Wohnungen der Menschen und huscht, nachdem es seine Quälereien verübt hat, wieder als schwarzer Schatten über Wiesen und Felder den Wäldern und Abgründen der Berge zu, wo am Tage sein Aufenthalt ist. In Ilsenburg erzählt man von der Frû Frîen, die der Frau Holle aufs nächste verwandt ist: sie wollte immer freien in Hölzern, verbarg sich Nachts vor Regen und Schnee in Höhlen; sie gieng gleich über Berg und Tal, war nicht schön und konnte Niemand bekommen, sie reiste die ganze Welt nach einem Freier aus. Hatte sie Jemand, dann war er wieder fort, und sie schrie furchtbar (Pröhle 2, 209). Das ist also die Tagmahre im Gegensatz zu ihren nächtlichen Schwestern; bleibt die große Trude tagüber in ihrem Versteck und „freit" Nachts in den Häusern, so übernachtet die andre in Höhlen und will freien im Walde. Von ihr geht der Reim: Frû Frîen wolle gêren frîen un konne keinen krîen, da feng se an de schrîen; das ist nicht etwa vom Volkswitz aus ihrem Namen herausgedeutet, bewahrt vielmehr die ganz richtige Erkenntnis, daß ihr Name vom „freien" abgeleitet sei. Dieser Fru Frien entspricht die wendische Serpolnica, welche in einer Höhle im Walde wohnt und zur Mittagszeit ausgeht, junge Männer durch sphingische Fragen in ihre Gewalt und zu ihrem Willen zu bringen (vgl. 1, 41).

Ob Sagen wie die obigen von Frau Holle und Fru Frien auch von Damia erzählt wurden, wissen wir nicht; war es aber der Fall, kannte man eine klagend auf dem Stein sitzende und von Ort zu Ort auf die „Freite" ziehende Dmeteira, die in die Häuser sich bettelnd riesengroß bis an die Decke wuchs, dann ist das Geschick bewundernswert, mit welchem diese alten Elemente in der Legende umgewandelt worden sind.

Weil wir hier von Dingen reden, die weit entfernt davon sind, für unbestreitbar gelten zu dürfen, mag sich eine Erörterung anschließen über den dunkeln Namen, welchen Demeter in den samothrakischen Kabeirenmysterien führte: Ἀξίερος (Preller ² 1, 296 Anm. 2; 669). Da neben ihr Persephone unter dem Namen Ἀξιόκερσα verehrt ward, so muß auch jenes ἄξι für ἄξιο stehen (Fick, Personennamen S. 12; vgl. vorhin Damithales). Dies ἄξιος enthält nur eine ehrende Anrede (Preller 1, 669 Anm. 3), und so bleiben als wirkliche Namen Eros für Demeter und Kersa für Persephone: das können nur Koseformen sein. Da ἔρος, ἔρως das Liebesverlangen bezeichnet, so scheint Eros in milderer Form denselben Sinn auszudrücken, der in Dmeteira liegt; vielleicht ist als Vollname geradezu Ἰασίερος zu denken, denn nach Diodor 5, 49 galt die samothrakische Demeter als Ἰασίωνος ἐρασθεῖσα, und zwar kannte man den Mythos in der durch die Plutosallegorie entstellten Form: hatten die in die hesiodische Theogonie aufgenommenen Verse den Jasios zum kretischen Heros gemacht und seines Straftodes geschwiegen, so wird hier der Demeterliebling zum Sohn des Zeus und der Atlantide Elektra und stiftet oder erneuert in seines Vaters Auftrag die Mysterien seiner Heimat Samothrake. Erwägenswert wäre aber auch eine Vollform Hekateros, nachgebildet dem männlichen Hekateros 2, 210. Kersa ist wohl am schicklichsten auf einen mit κερσι- von κείρω zusammengesetzten Namen zurückzuführen; κερσίκορσος könnte kopfabschneidend bedeuten (κόρση Haupt, Schläfe, δίκορσος zweihäuptig). Oder es läge eine Nebenform zu κόρση vor: κερσέφασσα, κερσέρπασσα Kopfabsichlerin wäre eine Verdeutlichung von Περσέφασσα. Da als der Dritte im Bunde Hades unter dem Namen Ἀξιόκερσος erscheint, so setzt diese kabirische Namengebung die innige Verbindung von Persephone und Hades voraus, die doch erst innerhalb der griechischen Sonderentwicklung erfolgt ist, und der bestechende Gedanke eines Zusammenhangs von Kersa, Kersos mit Ceres (Bezzenbergers Beitr. 3, 168) hat, abgesehen von andern Gründen, schon diesen gegen sich. Die samothrakischen Mysteriennamen sind wohl nichts Anderes als priesterliche Übertragungen der gewöhnlichen Namen, und beide Arten verhalten sich wie die bekannten Zusammenstellungen von Ausdrücken aus der Sprache der Götter oder Elbe und der Menschen.

Aus dem Dämmerlichte solcher Vermutungen wenden wir uns wieder zur Helle standhaltender Tatsachen; und wenn bisher die

Überschrift „Demeter und Frau Holle“ von zweifelhafter Wahrheit scheinen mochte, so wird sie sich um so besser rechtfertigen im folgenden Abschnitt, der nur aus Gründen äußerer Zweckmäßigkeit unter eigener Aufschrift abgesondert ist.

56. Demophoon.

Trotz ihrer allgemeinen Ähnlichkeit mit den Sagen von Balkis und von Bhîshma (vgl. 1, 202 f. 207 f.) ist die Kindheitsgeschichte Achills von ihnen zu trennen, und wir haben 1, 124 ff. den Nachweis versucht, daß Thetis ursprünglich gar nicht als Mutter, sondern als göttliche Pflegemutter des nachmaligen Volkshelden vorgestellt worden sei. In jenem Zusammenhange findet sich ein Hinweis auf den gegenwärtigen Abschnitt (1, 137); die dort vorausgenommene westfälische Hollesage ist so kurz, daß wir sie hier wiederholen dürfen. Während die Wöchnerin schläft, kommt die Holle, nimmt das Kind, macht die Windeln los, reinigt es, trocknet die Tücher und legt das Kind wieder hinein. Eine Wöchnerin erwachte und sah, wie die Holle mit dem Kinde beim Feuer saß und die Tücher trocknete. Sie schrie, da warf die Holle das Kind ins Feuer und verschwand.

Ganz ähnlich lautet die Sage von Demeter und Demophoon bei Apollodor 1, 5, 4. Demeter kam auf ihrer Wanderung ins Haus des Keleos und übernahm die Wartung seines Söhnleins. Um ihn unsterblich zu machen, hielt sie bei Nacht den Kleinen ins Feuer und tilgte das sterbliche Fleisch an ihm. Da nun Demophoon von Tag zu Tag wundersam gedieh, wollte Metaneira, die Mutter, erlauschen, was die Göttin treibe. Beim Anblick des vom Feuer umspielten Kindes schrie sie laut auf; da ward der Knabe vom Feuer verzehrt, und Demeter zeigte sich (in ihrer furchtbaren Erhabenheit nemlich, wie Heyne richtig erklärt).

Daß wir es mit einer Alpsage zu tun haben, zeigt der wohlbekannte Aufschrei, bei welchem die Holle verschwindet, Demeter ihre wahre Gestalt annimmt. In Litauen tritt an die Stelle der Holle und Demeter die Laume, welche die Menschen im Schlafe zu drücken und den Müttern Wechselbälge in die Wiege zu legen pflegt. Eine Bäurin hatte ein kleines Kind, und es war die Zeit der Ernte. Nach dem Frühstück machte sie das Wasser heiß und badete das Kind,

dann wickelte sie es schön ein, ließ es trinken und legte es hin, und das Kind schlief ein. Sodann machte sie ihren Schnittern das zweite Frühstück zurecht; und da sie nicht weit hinter den Häusern schnitten, so trug sie es auch selbst hin, indem sie dachte, das Kind werde so lange schlafen, bis sie wiederkomme. Aber welcher Schreck! als sie die Stubentüre öffnete, husch! sprang ein Laume zur Türe hinaus. Die Laume hatte irgendwo in einem Winkel gestanden und zugesehen, als die Mutter das Kind badete; und als die Mutter weggegangen war, wollte sie das auch tun, aber sie hatte das Wasser bis zum Kochen heiß gemacht und das Kind darein gelegt. Das Kind hatte davon seine Haut verloren und elend sterben müssen, und so fand es die Mutter todt in der Badewanne (Schleicher S. 96). Hier führt kein Schrei der Mutter das Unglück herbei; das ist schon geschehen, eh jene vom Felde zurückkehrt. Die Erzählung verfließt mit einem andern Typus, dessen schon oben 1, 64 Erwähnung geschah, den aber erlaubt sein mag hier zu wiederholen. Ein Weib, das in den Sechswochen war, gieng in der Mittagsstunde hinaus und ließ ihr Kind allein im Bette. Plötzlich hörte sie in der Stube, wo ihr Kind lag, einen Schlag. Sie eilt ins Zimmer und sieht das Bett in Flammen und eine weiße luftige Gestalt, die sich über das Bett beugt. Sie schreit auf und ruft alle Nachbarinnen zusammen. Die weiße Frau entweicht, aber in ihren Armen hält sie ein Kind. Da stürzt die arme Mutter voll Verzweiflung in die Stube; aber die Flammen sind verschwunden, und in dem Bette liegt ein Kind, das hatte einen viel größeren Kopf als das frühere. Da sagten die Leute, die Polednice habe das Kind ausgetauscht (Grohmann, Sagenbuch S. 113 f.). Der Aufschrei fehlt hier nicht, aber statt der Herdflamme, in welcher das Kind den Tod fände, ist der empusische Feuerschein genannt, den wir früher besprochen haben, das Kind verbrennt nicht, sondern wird ausgetauscht: die Sage ist eine Wechselbalgsage. Es zeigt sich, wie nahe verwandt die Demophoongeschichte den Wechselbalgsagen steht.

Wenn in der litauischen Sage davon die Rede ist, daß das Entsetzliche geschah, während die Mutter zu den Schnittern aufs Feld gieng, so beruht auch das auf der Erinnerung an einen bestimmten Typus, den folgende wiederum böhmische Sage anschaulich machen kann. Eine Sechswöchnerin gieng aufs Feld, um den Garbenbindern das Mittagessen zu bringen. Die Schnitter erschraken gleich, wie sie die Frau kommen sahen, warnten sie und sagten, sie solle eilen, daß

sie vor dem Mittagsläuten nach Hause komme. Die Wöchnerin aber lachte über die Furcht ihrer Leute, setzte sich zu ihnen ins Gras und plauderte. Auf einmal entstand ein großer Wirbelwind, und die Frau war mitten aus den erschrockenen Schnittern verschwunden. Erst nach Jahr und Tag kam sie wieder nach Hause. Die Polednice, sagte man, habe sie entführt und im Wirbelwinde herumgetragen (Grohmann, Sagenbuch S. 112 f.). Nicht das Kind, sondern die Mutter wird hier entführt; vom Kind ist gar keine Rede. Wie nahe sich solche Wöchnerinnensagen mit den Wechselbalggeschichten berühren, ist aus unsern Zusammenstellungen 1, 69 ff. zu ersehen. Daß die Wechselbalgsagen dem Gebiete des Alptraums angehören, ward eben daselbst ausgeführt. Auch das Schutzmittel ist dasselbe. Um die Kaukie, die drückenden Alpe, von seinem Lager zu bannen, zündet der litauische Bauer eine Fackel an, denn sie fürchten das helle Licht (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 145); der Alp scheut das helle Licht, das wissen wir aus manchen Sagen und kennen auch den mythischen Grund davon: vom Licht erwacht der Träumende, und der Traum verschwindet. Wenn es nun eine allgemeine Vorschrift ist, bei Neugebornen Licht zu brennen, damit sie nicht entführt werden, so sehen wir die mythologisch verständliche Kerze der Sage im Brauche zu einem bloßen Amulett umgewandelt.

Leichte Übergänge haben uns scheinbar weitab vom Demophoontypus geführt. Daß aber dem Volksglauben er und die Wechselbalgsagen dicht beisammen lagen, lehrt die Angabe des Nikolaus von Jauer (Myth.[4] 3, 415; vgl. Götting. Gel. Anzeigen 1885, S. 636). Die daemones incubi können, berichtet er nach Wilhelmus in libro de daemonibus (d. i. Guilielmus Alvernus, vgl. Myth.[4] 885), in Gestalt alter Weiber erscheinen, welche die Kinder aus den Wiegen rauben; das Volk nennt sie larvae (fatuae), sie kommen bei Nacht, und man sieht sie die Kleinen baden und im Feuer braten. Statt baden, lauare, findet sich auch die Lesart zerfleischen, laniare. Hier haben wir dreierlei beisammen: die Kinder werden entführt, sie werden gebadet und im Feuer gebraten, und drittens geschieht das durch daemones incubi, durch Alpe oder Mahren.

Auf die Übereinstimmung der westfälischen Hollesage mit der griechischen von Demophoon hat zuerst Schenkl aufmerksam gemacht in Pfeiffers Germania 7, 195. Daß sich andere nordeuropäische Überlieferungen anschließen, ist in der vorhin erwähnten Abhandlnng der

Göttinger Gel. Anzeigen dargelegt worden. Auf die mythische Grundlage dieser Sagen einzugehen, war damals nicht tunlich; und was wir jetzt in dieser Hinsicht nachtragen, erschöpft den Gegenstand keineswegs. Würde es sich bloß um die Deutung handeln, so wäre das bald getan; allein es gilt, eine Vorstellung davon zu geben, daß die Demophoonsage das Glied einer größeren Sippe und nur aus diesem geschichtlichen Zusammenhange heraus vollständig zu begreifen ist.

Zunächst seien noch ein paar Sagen angefügt zur Vervollständigung unsres Materials. Aus Dessau berichtet der alte Prätorius: Nachdem eine Frau ein Kind zur Welt gebracht, hat sie es bei sich gelegt und ist noch vor dessen Taufe in einen tiefen Schlaf verfallen. Zur Mitternacht sind zwei unterirdische Weiber gekommen, haben Feuer auf dem Hausherde gemacht, einen Kessel voll Wasser übergesetzet, ihr mitgebrachtes Kind darin gebadet und abgewaschen, solches hernach in die Stube getragen und mit dem andern, schlafenden Kind ausgetauschet. Hierauf sind sie damit weggegangen, bei dem nächsten Berg aber um das Kind in Streit geraten, darüber es eine der andern zugeworfen und gleichsam damit geballet haben, bis das Kind darüber geschrieen und die Magd im Hause erwachet. Als sie der Frauen Kind angeblickt und die Verwechslung bemerkt, ist sie vors Haus gelaufen und hat die Weiber noch also mit dem gestohlenen Kinde hantieren gefunden, darauf sie hinzugetreten und hat mit gefangen, sobald sie aber das Kind in ihre Arme bekommen, ist sie eilends nach Haus gelaufen und hat die Wechselbutte vor die Tür geleget, welche darauf die Bergfrauen wieder zu sich genommen (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 90). Die Art, wie die Magd das geraubte Kind wiedererlangt, erinnert an die List des Perseus, welcher den Graien das Auge wegnimmt, als sie es tauschen, und an ähnliche früher besprochene Märchenzüge, namentlich auch an das Fangballspiel mit dem Lebensei (oben 2, 54). Daß die Räuberinnen zu zweien auftreten und über das Kind in Streit geraten, begegnet ähnlich in der schon 1, 69 aus Schleicher S. 92 f. mitgeteilten litauischen Sage, mit welcher die unsrige überhaupt aufs nächste verwandt ist; das Gemeinsame und die Unterschiede zu erörtern, würde uns hier zu weit vom Wege führen. Wichtig ist uns die Aufzeichnung des Prätorius deshalb, weil sie zeigt, wie fest mit der Vorstellung der kinderstehlenden Nachtweiber die des Feuermachens, Wassersiedens und Badens verknüpft

ist, so daß sie auch in einer ausgesprochenen Wechselbalgsage ihren Platz findet.

In einem Dorfe nicht weit von Plunia lebte eine arme Witwe, welche ihr einziges Kind, wenn sie zur Arbeit gieng, mit auf das Feld nahm. Dort wickelte sie es in ein Laken und hieng es an einen Ast. Eines Abends gieng die Frau von der Arbeit heim und vergaß ihr Kind mitzunehmen. In der Nacht erwachte sie, und jetzt fiel ihr ein, daß sie ihr Kind nicht bei sich habe. Voll Entsetzen eilte sie hinaus, dem Waldrande zu. Da hörte sie, wie Jemand dem Kind ein Schlummerlied sang, und näher kommend sah sie, wie es gewiegt ward. Als sie hinzutrat, fand sie das Kind frisch und munter, doch hieng es statt in dem einfachen Laken in kostbaren Gewändern, und goldene Geschenke lagen unter dem Baum, aber Niemand ließ sich blicken, dem sie danken konnte. Hoch erfreut gieng sie mit Kind und Gaben nach Hause. Eine reiche Bäurin, der sie das Erlebnis erzählte, hieng nun ihr Kind gleichfalls an einen Baum und ließ es absichtlich draußen. Als sie aber in der Nacht nachsah, fand sie ihr Kind erwürgt am Baume hängen. Da wußte man im Dorfe, daß die Laumen das Kind der armen Frau behütet und beschenkt, das der reichen getötet hatten (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 96).

Die Frau, die in der Nacht erwacht und nach ihrem Kinde schauend es in der Hut der Laumen findet, gleicht jener Wöchnerin, welche erwachend das ihre auf dem Schoß der Holle erblickt, und der Metaneira, welche Demeter belauscht. Von einem Herdfeuer, von Wasserkochen und Baden oder Glühen kann nicht füglich die Rede sein, da der Vorgang großenteils aufs Feld verlegt ist; im Freien spielen ja auch Geschichten wie die von der Frau, welche das Kind des Holzweibleins säugt und goldnen Lohn dafür erhält (Börner S. 231; daraus bei Witzschel 1, 216 und Eisel S. 27 Nr. 54), oder die von der Roggenmutter, welche das Kind der Feldarbeiterin gegen ihr eigenes vertauscht, aber wieder zurückbringt, da man den Wechselbalg schreien läßt (Grimm, Sagen 1, 146 Nr. 89). Das Charakteristische an der litauischen Erzählung ist die Form der Doppelsage. Als Demeter dabei überrascht wird, wie sie den Demophoon glüht, beklagt sie das, nach der Darstellung des homerischen Hymnus, weil das Kind nun um die ihm zugedachte Unsterblichkeit betrogen sei. Die Vorstellung, daß ein erfreulicher Ausgang möglich gewesen wäre, hat den Anstoß gegeben zu der litauischen Erfindung von der armen und von der

reichen Mutter; das Motiv des Aufschreis fällt hier weg, der Tod des zweiten Kindes ist die Strafe für die Habgier der Mutter.

Wiewohl das Schema einer solchen Doppelsage dem Leser dieses Buches bekannt genug ist, empfiehlt es sich doch, in Kürze noch ein Beispiel vorzulegen, weil zugleich sein Inhalt sich schicklich hier einreiht; wir meinen den Märchentypus, dem das schon oben 1, 40 erwähnte Grimmsche Märchen Nr. 24 Frau Holle angehört. Einem armen Mädchen, dem die Stiefmutter übel mitspielt, fällt die Spindel in den Brunnen, und sie selber stürzt nach; unten gelangt sie zur Frau Holle, hält sich gut bei ihr und wird mit Gold bedeckt entlassen. Nun läßt die neidische Stiefschwester absichtlich ihre Spindel ins Wasser fallen und folgt ihr; aber statt mit Gold kehrt sie mit Pech bedeckt heim. Der Bau des Märchens ist genau derselbe wie in jener litauischen Sage. In den verschiedensten Fassungen kehrt immer der Zug wieder, daß durch Vermittlung der Spindel der Eintritt ins Reich der Frau Holle oder ähnlicher Wesen erfolgt. Es läßt sich daraus schließen, daß die zwei Teile des Märchens auf Sagen zurückgehen, worin die Spindel von Wichtigkeit ist. Wenn die Laumen des Abends nach Zwölf noch Bäurinnen beim Spinnen treffen, so legen sie denselben eine Mulde voll Spindeln vor mit dem Auftrage, sie in einer Stunde abzuspinnen. Hat eine Bäurin diese Aufgabe gelöst, so sind am nächsten Morgen die Spindeln voll Goldfäden (Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 97 Nr. 8). In alten Zeiten hat es die Wurlawas gegeben, die sind spät Abends aus dem Walde in das Dorf gekommen und haben dann stets eine Mulde voll Spindeln getragen. Fand eine Wurlawa nach zehn Uhr noch eine Bäurin beim Spinnen, so übergab sie ihr die Mulde mit dem Befehl, die Spulen binnen einer Stunde einzuspinnen. Nach einer Stunde kehrte die Wurlawa zurück; war dann die Aufgabe nicht gelöst, so mußte die Frau ihr Leben lassen (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 117). Die zwei Sagen von der mit goldnen Fäden belohnten und von der bestraften Spinnerin mögen vereinigt die Grundlage abgegeben haben für den Märchentypus Frau Holle.

Man könnte einwenden, im Märchen bestehe die Strafe der faulen Schwester nur darin, daß Schmutz auf sie fällt. Gerade das aber scheint vielmehr den Zusammenhang des Märchens mit den Sagen zu bestätigen. Denn von Beschmutzung ist in nächstverwandten Sagen die Rede. In der mjas god Zeit erscheint die Murawa des Abends von 11 Uhr an; deshalb wird eine Stunde vorher der Flachs,

der noch auf dem Rocken ist, abgebrannt. Kommt die Murawa, so sieht man sie zwar nicht, aber sie speit auf den Rocken der Frauen, die an einem dieser Tage zu spinnen wagen. Hat eine Frau am Abend vor Weihnachten ihren Flachs nicht abgesponnen, so speit ihr die Murawa auf den Rocken, setzt sich ihr auf die Brust und drückt sie (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 136 f. Nr. 21. 22. 24). Am Sonnabend vor Weihnachten sollen die Weiber abgesponnen haben, sonst benetzt ihnen die Murawa den Rocken auf jene Weise, die wir bei den Hunden der Wilden Jagd und bei den griechischen Kalikantsaren üblich gefunden haben (oben 2, 231 ff.); von Weihnachten bis Dreikönig soll Niemand spinnen, sonst speien die Kinder, und der Flachs mißrät, und wessen Rocken nicht abgesponnen ist, den besudelt die Murawa in der angedeuteten Weise (Schulenburg S. 250). Also nicht bloß der Rocken, sondern die Spinnerin selbst wird besudelt, gerade wie es von den Hunden der Wilden Jagd heißt, sie hätten den Spinnerinnen die Kleider und den Rocken benetzt. Eine solche beschmutzte Spinnerin aber ist eben die neidische Schwester im Märchen von Frau Holle. Vielleicht gab es auch eine Fassung mit dem Motiv des Verbrühens, und dann wäre das neapolitanische Märchen Basile Nr. 30 als eine Kombination beider Versionen anzusehen.

Daß in jenen slavischen Sagen ausdrücklich die Mahrte genannt wird, und geradezu als drückende, ist wichtig. In analogen deutschen Überlieferungen (Strackerjan 2, 28 § 293; Nordd. Sagen S. 412 ff.) ist das nicht so deutlich; doch wird in der Nähe von Aschersleben der Name Märtchen vernommen (Nordd. Sag. S. 418 Nr. 184), die Murraue und More ebd. Nr. 182 sind unzweifelhaft slavischer Herkunft. Beachtenswert ist der Glaube im Saterland, aus dem Garne, das in den Zwölften gesponnen werde, drehe der Teufel Ketten, oder es werden verfilzte Wülste, Würste daraus (Strackerjan a. a. O.; Nordd. Sag. S. 418 Nr. 186). Hier spielt eine andre Auffassung herein, daß nemlich die Mahrte sich selber an den Rocken setzt. In Masuren spinnt man nicht Donnerstags nach dem Abendbrot, denn sonst kommt die Mahr und spinnt weiter; oder es gehen Rocken und Haspel die ganze Nacht von selber, und das soll der böse Geist bewirken, indem er den Menschen nachäfft (Toeppen S. 102). In Litauen galt bei den Alten der Donnerstagabend für den Laumes-Abend, da durfte man nirgend spinnen; geschah es dennoch, so begannen die Laumes, wenn die Leute schliefen, an demselben Rocken

weiterzuspinnen, bis der Hahn krähte, und das Gesponnene nahmen sie mit (Schleicher S. 97). Das ist das mythische „Nacharbeiten", dessen Ursprung im Alptraum und dessen Wichtigkeit für die Sagenbildung oben 2, 71 ff. auseinander gesetzt worden ist.

Alles weist uns darauf hin, daß die Erzählungen von nächtlichen Spinnerinnen, denen der Rocken oder die Kleider besudelt werden, Alpsagen sein müssen. Niemand versteht schneller und besser zu spinnen als die Laumes; wenn sie Abends Frauen oder Mädchen beim Spinnen treffen, so unterhalten sie sich mit ihnen über das Spinnen und belehren sie in dieser Kunst (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 97 Nr. 6. 7). Das erinnert daran, wie die Mittagsfrauen sich zu den Bäurinnen gesellen und mit ihnen über Feldarbeit sprechen. Es hat sich uns aber gezeigt, daß diese Unterredungen nur freundlichere Formen sind für das sphingische Examen mit seinem guten oder schlimmen Ausgang, je nachdem die Kandidatin besteht. Dieser theoretischen Prüfung nun tritt in unsern Spinnerinnensagen die praktische zur Seite. Zu einer Frau, welche einmal des Abends nach zehn Uhr noch spann, kam die Wurlawa, überreichte ihr eine Mulde voll Spindeln und befahl ihr, sie zu bespinnen. Als die Wurlawa nach einer Stunde wiederkehrte, fand sie alle Spulen besponnen, aber so, daß auf jeder nur ein Faden aufgewickelt war. Die Wurlawa nahm die Spindeln, geriet aber in einen furchtbaren Zorn und rief wütend aus: der Teufel hat dir den Verstand gegeben! Darauf ist sie verschwunden (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 118). Gerade so schreit am Schluß des sphingischen Examens über die Flachsbehandlung die Pschezpolnica der richtig antwortenden Frau zu: das hat dir der Teufel gesagt (oben 1, 3).

Die Sage ist nichts als eine Abart der Sphinxsage, wie das „Nacharbeiten" eine Variation der Examensnot, und die Benetzung, welche der Spinnerin, dann auch dem Rocken widerfährt, entspricht dem „examinalischen Naß", wie Mörike in den oben 1, 44 mitgeteilten Versen den Angstschweiß des aus dem Alptraum Erwachenden nennt. Die lästige Fragerin, die unerträgliche Schwätzerin, als die sich früher die Lorin erwies, begnügt sich mit einem kurzen Auftrag und verschwindet während der sonst dem Examen gewidmeten Stunde, um erst nach deren Ablauf zurückzukehren. Vielleicht aber deutet der Name Wurlawa darauf, daß sie in der Tat jene sphingische Schwätzerin ist.

Miklosich 382 f. verzeichnet eine Wurzel ver faseln, schwatzen, die vermutlich identisch ist mit der, woraus unser „Wort", sowie das griechische ῥήτωρ und, nach Curtius, auch ὀαρίζω plaudern stammt. Wie Polyphem nur durch seinen Namen noch verrät, daß ihn eine ältere Sagenform als schwatzhaft zudringlichen Lur kannte, so mag es sich auch bei der Wurlawa verhalten.

Auf deutschem Boden geht die Sage unter dem Namen der Berchta oder Werre (Myth.[4] 228; Eifel S. 103 Nr. 261). Aber auch ohne Bezug auf Berchta und die Zeit der Zwölften kommt sie vor. Zu Gamburg (wohl dem nemlichen Ort an der Tauber, wo die 1, 195 mitgeteilte Melusinensage spielt) saß eines Abends eine Frau allein in der Stube und spann im Mondschein. Da kam ein weißes Männlein herein, legte ihr eine Menge Spulen hin und befahl ihr, sie binnen einer Stunde zu umspinnen, sonst drehe er ihr den Hals um. Die Frau umspann jede Spule nur einmal, und so ward sie bis zur Rückkehr des Männleins fertig. Das hat dir Gott geraten, sprach das Männlein und nahm die Spulen mit. Die Frau hat nie wieder im Mondschein spinnen mögen (Mone, Anzeiger 8, 179 Nr. 26). Das weiße Männlein ist Niemand anders als der scheinende Mond. Eine Bäurin, erzählt man in Neukirchen, hatte die Gewohnheit, die Samstagnächte fleißig bei Mondschein zu spinnen. Da warf ihr der Mond einmal sechs Spindeln zu mit dem Gebote, sie binnen einer Stunde voll zu spinnen. Das Weib war aber klug und spann um jede Spindel nur einen Faden, und wie der Mond um zwölf Uhr wiederkam, lagen die Spindeln besponnen am Boden. Der Mond hob sie auf und sagte: das ist dein Glück, daß du auf diesen Gedanken kamst; aber laß es dir gesagt sein: der Tag gehört dein, die Nacht mein (Schönwerth 1, 418). Gerade so ruft der Stadtkobold von Antwerpen, der lange Wapper, den Spitzenklöpplerinnen oder anderen Leuten, die noch spät in der Nacht arbeiten, die Worte zu: die Nacht ist für mich, der Tag für euch! (Wolf, Niederländ. Sag. S. 457). Den nemlichen Warnungsruf „der Tag ist dein, die Nacht ist mein" hören in Tirol Leute, die im Mondschein Korn schneiden, oder ein nachtwachender und betender Mönch (Zingerle S. 132 Nr. 219. 220). Wie die Sage dazu kommt, den Mond wie einen herumwandernden Nachtalp auftreten zu lassen, ist leicht zu verstehen. Der Mond macht mondsüchtig, bewirkt, daß die Menschen „Brettensteiger" werden (Schönwerth 2, 62); Mondsüchtige aber sind Mahren, man

unterscheidet Klettermahrten und Drückmahrten (Kuhn, Westfäl. Sag. 2, 22 Nr. 59). Die Drud kommt niemals zum Menschen, eh der Mond aufgegangen ist (Schönwerth 1, 211 vgl. 217 Nr. 2); Bettvorhänge schützen wider den Besuch der Drud, aber auch gegen die üblen Einflüsse des Mondes (ebd. 1, 211; 2, 66). Jenes weiße Männlein also kann uns lehren, daß die Bezeichnung Weiße Frau für die Lorin (2, 269 f.) auf den Mondschein weist, in welchem ja die Elbinnen tanzen.

Wie den Litauern der Donnerstagabend als Laumesabend gilt, an welchem nicht gesponnen werden darf, und gleicher Glaube bei den Masuren herrscht (2, 315), so zeigt uns jene oberpfälzische Sage die Samstagsnacht im Rufe besonderer Gefährlichkeit. Sobald der Feierabend eingeläutet ist, darf nicht mehr gesponnen werden, und am Rocken darf nichts bleiben; ist die Kunkel nicht abgesponnen, so hat unsre l. Frau keine Ruhe, und die Hexen bekommen Gewalt. Haben Dirnen den Rocken nicht fertig gebracht, so kommt Nachts die Drud und drückt sie, es wäre denn, daß sie nackt zu Bette gehen (Schönwerth 1, 416). Statt des „Nacharbeitens" ist hier ganz einfach der Alpdruck als Strafe gesetzt; gerade so kommt die wendische Murawa über die Frau, die am heiligen Abend nicht abgesponnen hat (oben 2, 315). Die Samstagsnacht, deren Gefährlichkeit auch anderwärts bezeugt ist (Kuhn, Westf. Sag. 1, 61 Nr. 47. 48; Schöppner 2, 407 Nr. 868), bezeichnet die Wochenwende; die Zwölften, in denen anderwärts unsre Spinnerinnensagen spielen, sind die Zeit der Jahreswende und werden, als Mittwinternächte, für potenzierte Mitternächte, d. h. Alpzeiten angesehen, ähnlich wie wir den Mittsommertag als Erlösungstag für die Mittagsfrau gefunden haben (1, 258). So läßt sich verstehen, warum die Samstagsnacht die Drudennacht ist. Dem Mittsommer müsste der Mittwoch in mahrischer Bedeutsamkeit nahe stehen, und man darf hieher ziehen, daß Mittwoch Nachts die Hexen ausfahren (Wuttke[2] § 69). Aber die eigentliche Hexennacht ist die des Donnerstags (vgl. auch Schneller S. 206 Anm. 2), ähnlich wie sie bei Litauern und Masuren die der Laumen und Mahren ist. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung vor; nach altem deutschen Sprachgebrauch wäre unter Donnerstagsnacht die an den Mittwoch sich anschließende zu verstehen. Oder aber ist an die slavische Zählung der Wochentage zu denken, wobei Montag als der erste gilt, folglich Donnerstag die Mitte der Reihe einnimmt (Myth.[4] 107, vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch

2, 38). Ein zufälliger Anklang ist es wohl, wenn nach Hesiod am fünften des Monats die Erinnyen zu fürchten sind (Werke und Tage V. 803).

Wenn das weiße Männlein der badischen Sage vom Halsumdrehen spricht, wie es früher (2, 314) von der Wurlawa hieß, sie bringe die Weiber um, welche die Spulen nicht vollspinnen könnten, so zeigt sich, daß neben der Auffassung, wornach die Strafe in unflätiger Benetzung besteht, eine schreckhaftere galt: geht jene auf den Angstschweiß des Alptraums, so diese auf das Sterbegefühl. Im Egerlande darf man in der St. Thomasnacht nicht spinnen, sonst kommt Frau Holle und straft die Frevler. Ein junges Mädchen hatte daran nicht gedacht und gieng mit ihrer Spindel an diesem Abend wie gewöhnlich in die Rockenstube. Sie staunte, als sie die Stube leer fand, spann aber doch und meinte, die Andern würden schon kommen. Um neun Uhr aber öffnete sich die Tür, und herein trat Frau Holle mit ihrem Gefolge. Sie war klein und häßlich und von einer Menge kleiner, mißgestalteter Wesen begleitet. Frau Holle sprach zur Magd mit furchtbarer Stimme: du hast am Thomasabend gesponnen! und gab ihrem Gefolg ein Zeichen; das fiel über die Magd her und peitschte sie so lange mit Ruten, bis sie ohnmächtig zu Boden sank. Im Budweiser Kreise weiß man von einem alten Mütterchen, das zu Weihnachten von Haus zu Haus geht und die faulen Mägde, die ihr Werg nicht alles versponnen haben, mit Brennesseln peitscht, im Hause der fleißigen aber eine Nessel zurückläßt, wodurch das ganze Jahr Unheil abgewendet wird (Grohmann, Sagenbuch S. 46 f.). Das ist ein Seitenstück zu der 1, 24 mitgeteilten litauischen Sage vom Weißen Mädchen, welches am Schluß des sphingischen Examens die schlecht bestehende Frau mit einem Flachsstricke krank peitscht, die gut antwortende mit einem unscheinbaren, aber kostbaren Geschenk entläßt.

Daß derlei Peinigungen und selbst Tötungen mythische Ausdrücke für die Alpqual seien, ist 1, 159. 231. 263 besprochen worden. Namentlich Märchen wissen davon zu berichten, daß ein mutiger und barmherziger Jüngling sich von Elfen und Geistern zu Tode martern, im Feuer braten, im Kessel sieden läßt; für die Wiederbelebung ist dann Ambrosia, das Lebenswasser zur Hand. Der mörderische Kessel ist aber keine Märchenerfindung, er gehört schon der einfachen Sage an. Schon 1, 288 und 2, 99 sind Erzählungen angeführt worden, in denen er vorkommt; hier haben wir sie näher zu betrachten. Ihrer eine

beginnt damit, daß eine Bäurin beständig jammert, sie könne ihren Flachs und ihre Heede nicht aufgesponnen kriegen. Es leuchtet ein, wie dieser Zug zu den bisher besprochenen Spinnerinnensagen paßt, die sich ja eben um das Aufspinnen, wenn auch nicht eines großen Vorrats, so doch des Flachses am Rocken drehen. Aber er bietet noch einen andern Gesichtspunkt dar: das beständige Jammern der Frau hat nemlich die Bedeutung, daß sie den Alp herbeiruft. Eine litauische Bäurin konnte vor lauter Feldarbeit kaum zum Weben kommen und rief oft ärgerlich: mein Linnen werden die Laumes auszuweben kriegen. Eines Tages kam eine Laume und sprach: du bietest dein Linnen immer den Laumes an; ich will dir alles weben, nehme aber das Ganze mit, wenn du nicht, bis ich fertig bin, meinen Namen errätst. Die Bäurin war's zufrieden, und die Laume setzte sich an den Webstuhl. Ab- und zugehend hörte die Frau, wie die andere unter der Arbeit sich beständig selber lobte: das webt, das klappert Bigutte. So hatte sie es leicht, nachher der Laume ihren Namen zu sagen, und diese lief in großem Zorne davon (Schleicher S. 97). Auf diese Sage ist schon 1, 215 gelegentlich des Rumpelstilzchentypus hingewiesen worden. Hier nun erfahren wir, warum in so manchen Erzählungen dieses Typus vom Aufspinnen großer Vorräte die Rede ist. Lehrreich ist die Anlage unsrer litauischen Version: gemeinschaftlich mit den andern hat sie den Schluß von Vertreibung des Alps dadurch, daß man ihn bei Namen nennt, ein echt mythisches Motiv, wie wir früher gesehen haben; das Widerspiel zu diesem erlösenden bildet das unvorsichtige Wort am Anfang, durch welches der Alp herbeigezogen wird wie durch das unbedachte Antwortgeben auf seinen Anruf (vgl. 1, 51. 2, 139).

Nach Erledigung dieses einzelnen Punktes kann nun die ganze Erzählung vorgelegt werden. Zu einer Bäurin in Brahlsdorf, welche oft seufzte, daß sie ihren Flachs und ihre Heede nicht aufarbeiten könne, kamen ein paar Unterirdische und boten ihre Dienste an. Sie war erfreut darüber, jene begannen alsbald das Werk, und es strömten immer neue Helfer herzu, so daß in Kurzem der ganze Vorrat aufgesponnen war. Nun verlangten sie aber, um das Garn zu kochen und zu waschen, einen großen Kessel. Die Frau lief zur Nachbarin, einen solchen zu entlehnen. Diese aber sagte ihr, die Unterirdischen wollten darin nicht das Garn, sondern sie selber brühen; sie solle deshalb vor die Tür treten und rufen: der Butterberg brennt! dann

würden alle herauslaufen, denn der Butterberg sei der Ausgang der Unterirdischen. Um sie an der Rückkehr zu hindern, brauche sie nur einen Besen quer vor die Tür zu werfen. Jene folgte dem Rate, die Zwerge mußten abziehen und riefen: o das sollten wir nur gewußt haben, du Betrügerin! (Bartsch 1, 48 Nr. 68). Auch hier bringt das rechte Wort zur rechten Zeit Rettung. Über die mythische Bedeutung des Rufes vom brennenden Berge ist früher 1, 210 eine Vermutung geäußert worden: wie in den sphingischen Sagen und Märchen unsres ersten Kapitels der Alp durch den Sonnenaufgang unschädlich gemacht wird oder beim Krähen des Dämmerungshahnes entflieht, so lockt ihn hier die falsche Nachricht von der Feuersbrunst der Morgenröte aus dem Hause.

Daß der große Kessel nicht notwendig zu dem Typus gehöre, können österreichische Varianten lehren. Am Samstag Nachmittag und Abend darf man nicht spinnen, sonst kommt das Pfingsterweibel. Eine Frau kehrte sich nicht daran. Auf einmal trat ein altes Weiblein herein und sprach: laß mich spinnen! Bis zwölf Uhr hatte die Fremde all den Flachs aufgesponnen und gieng weg. Das wiederholte sich noch an mehreren Samstagen. Durch eine Nachbarin aber, der die Frau davon erzählte, erfuhr sie, die fleißige Spinnerin sei das Pfingsterweibel; um sich vor ihr zu retten, solle sie während des nächsten Besuches plötzlich rufen: o weh, der Venusberg brennt! und wenn jene hinausgelaufen sei, alles bewegliche Hausgerät aus der Tür werfen und diese verschließen. So machte es die Geängstigte. Das ausgesperrte Pfingsterweibel rief nun: Besen, mach mir auf! Der aber versetzte: ich liege selber haußen. Da rief sie den Schürhaken auf und so der Reihe nach alle Hausgeräte, schließlich auch den Spanleuchter. Ich komme schon! rief dieser; die Bäurin hatte ihn nemlich übersehen, und so war er noch im Hause. Als der Leuchter der Türe zuwackelte, schleuderte ihn die Bäurin zurück; aber die draußen rief abermals, und der Leuchter strebte von neuem zur Türe. Endlich zum Glück schlug es zwölf Uhr. Das abziehende Pfingsterweibel rief: das hat dir Gott geraten, denn heut Nacht hätt' ich dich erwürgt (Germania 29, 109). Ganz ähnlich wird in Niederösterreich und im Böhmerwald erzählt (ebd. S. 411); auch in dieser zweiten Aufzeichnung heißt das Weiblein Pfingsta-Weibel, statt des Venusberges brennt der Pfingsta-Berg. Das Spinnverbot bezieht sich nicht bloß auf den Samstag, sondern auch auf den Donnerstag (Pfinztag), und so mag des Weibleins

Name so viel wie Donnerstagsweiblein bedeuten. Doch ist der Name Venusberg zu beachten, und es fragt sich, ob nicht ursprünglich Feensweibel, Fengsweibel (2, 190) gesagt worden sei. Da auch die Formel begegnet „der Heuchelberg brennt" (1, 210. 2, 186), dies „Heuchel" aber gleich Heinkel zu sein scheint, so würde der Venus- und der Pfingstaberg als ein Berg der Feinwichtel diesem Heinwichtelberg gut entsprechen; der vorhin erwähnte Butterberg ist wohl ein Berg der Butten oder Elbe (vgl. über dies Wort Zeitschrift f. deutsch. Altert. 32, 159).

Wie hier die Hausgeräte dem Befehl des Weibleins gehorchen, so findet sich ähnliches in dem 2, 314 angeführten Märchentypus Frau Holle. Das merkwürdige Motiv ist auch sonst in Märchen viel benützt, und wir können uns hier auf eine Untersuchung seines mythischen Ursprungs nicht einlassen. Vom Standpunkt der in Rede stehenden Sagen aus läßt sich jedoch vermuten, die gehorchenden Geräte seien eine Vervielfältigung des gehorchenden Spanleuchters; für ihn aber läge vielleicht eine mythische Anknüpfung nicht allzu fern. Wie nemlich die Drude zu ihrem Werk den Mondschein braucht (2, 318), so hat sie auch Gewalt über Schläfer, bei denen noch das Kienlicht brennt, zündet sich auch wohl drei Kienspäne an, wenn sie drücken geht oder Kinder stiehlt (Schönwerth 1, 209; 211; 219 Nr. 6. 7; 226 Nr. 19; Schleicher 92). Das scheint im Widerspruch zu stehen mit dem 2, 311 erwähnten Gebrauche, zum Schutz gegen den Alp Licht zu brennen, läßt sich aber ganz wohl damit vereinigen; in jenem Falle vertritt die Kerze und die lodernde Fackel das Tageslicht, wovon der Träumer erwacht, in diesem der schwelende Span den Mondschein, welcher die Leute mahrisch macht.

Die österreichischen Sagen legen den Nachdruck auf die Vorkehrungen zum Ausschluß des Weibleins und beleben diesen Vorgang dramatisch, während die meklenburgische sich begnügt, einen Besen quer vor die Tür stellen zu lassen. Dagegen heißt es in Österreich nur ganz beiläufig, die Samstagsspinnerin sei in Gefahr gewesen, erwürgt zu werden; dort aber ist ausführlich von dem großen Kessel die Rede, worin sie gebrüht werden sollte. Daß beides, Erwürgen und Verbrühen, mythisch gleichwertig sei, bedarf keines erläuternden Wortes mehr; zur Wahl gestellt ist das eine wie das andere in einem russischen Märchen. Ein junges Weib spann über Mitternacht hinaus in den Mittwoch hinein; endlich gieng sie doch zu Bett, vergaß aber, das Kreuz zu schlagen, und sprach: hilf du mir, Frau Mittwoch, daß

ich morgen recht früh aufstehe und meinen Strang fertig bringe. Es war noch lange nicht Tag, da erwachte sie wieder von geschäftigen Schritten in der Stube, der Kienspan war angezündet, und das Feuer prasselte im Ofen; eine betagte Frau trat an ihr Bett und sagte: Steh auf; ich bin die Mittwoch, du hast mich ja gerufen. Das Garn ist fertig; geh an den Bach und hole Wasser. Bestürzt erhob sich die Bäurin, nahm zwei Eimer und gieng hinaus; statt aber an den Bach lief sie zu einer Nachbarin. Die wußte sofort Bescheid: Mittwoch wolle sie entweder erwürgen oder brühen, darum solle sie vor dem Hause mit ihren Eimern klappern und rufen: der Mittwoch sind ihre Kinder verbrannt! dann werde die andere herauslaufen, und sie könne ins Haus schlüpfen und sich verrammeln und mit dem Kreuze segnen. So machte es die Frau und tat der Mittwoch die Tür nicht auf, so sehr sie auch pochte, bis die Hähne krähten; da tat sie einen lauten Schrei und verschwand, nicht aber das Garn (Ralston, Russian Folklore S. 201).

In einer Kunkelstube zu Ronchi bei Ala spannen zwölf Weiber; als es elf Uhr war, mahnte eine zum Aufbruch. Kaum hatte sie es gesagt, so klopfte es, und herein trat ein Wildes Weib, eine Frau Berta. Die Weiber wußten, was sie zu tun hatten, riefen: seid gegrüßt, Frau Berta mit der langen Nase! und boten ihr einen Stuhl. Bald kam, mit noch längerer Nase, eine zweite Frau Berta, und so fort, bis zwölf Berten auf den Stühlen saßen, die vor Angst bebenden Weiber aber standen. Wir wollen Wäsche machen, sagte die erste Frau Berta, bringt uns Eimer, daß wir Wasser holen. Die Weiber, die wohl wußten, daß sie gesotten und gebrüht werden sollten, liefen und kamen jede mit zwei Körben statt der Eimer zurück. Während nun die Berten an die Etsch hinabgiengen und dort lange vergeblich sich mühten, Wasser zu schöpfen, liefen die Frauen nach Hause und legten sich zu ihren Männern ins Bett. Eine der Berten kam an ein Kammerfenster und rief: dank' es der Hose, bei der du liegst, sonst wehe dir! Am andern Abend versammelten sich die Weiber wieder, um elf Uhr kamen wie Tags zuvor die Berten, als aber die zwölfte saß, sprang ein Mann, der sich versteckt hatte, mit seiner Axt hervor und erschlug sie alle (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol S. 201 f.; vgl. S. 200 Nr. 1).

Von den Bregostane ist schon im Polyphemkapitel die Rede gewesen. Eine solche Bregostana kam zu einem Weibe, das eben Erd-

äpfel kochte, und wollte es fressen. Laß mich, bat die Frau, bis die Erdäpfel gesotten sind, sie sind noch zu hart; hol mir unterdessen vom Bach Wasser. Statt des Schaffes gab sie ihr aber den Erdäpfelkorb mit. So kam die Bregostana mit dem Schöpfen nicht zurecht, das Weib aber lief davon. Eine andere Frau, bei den Moccheni, bekam Besuch von einem Wilden Mann und einem Wilden Weibe. In ihrer Angst gab sie dem Weib eine Reiter (ein Sieb), dem Mann einen Zegger (Tragkorb) und eine Eisenkelle zum Wasserschöpfen. Da die Geräte das Wasser nicht hielten, warf in seinem Zorn der Mann den Korb über den Berg Stockes, die Kelle über den Berg Wuner, das Weib aber zerriß die Reiter, und beide wollten über die Frau herfallen. Die hatte sich jedoch inzwischen eingeriegelt, und der Wilde rief ihr zu: wärst du nicht, wo du bist, tät' ich dich zerreißen zu Laub und Staub (Hörmann, Mythologische Beiträge S. 213, des Sonderabdrucks 5). Der alte Zusammenhang mit der Spinnerinnensage ist hier aufgegeben.

Vom Sieden im Kessel weiß nur die Sage aus Ronchi; dagegen ist allen dreien gemeinsam der 1, 288 besprochene Zug von den durchlässigen Gefäßen; statt durch das rechte Wort wie in den vorhergehenden Versionen werden hier durch den rechten Auftrag, der die Verwünschungsformel eines alten Alpsegens in Handlung umsetzt, die Alpwesen aus dem Hause geschafft. Die nemliche Danaidenaufgabe findet sich in einer schon 2, 99 mitgeteilten Stempasage, welche gleich der soeben verzeichneten bei den Moccheni zu Hause ist. Es ist 2, 286 darauf aufmerksam gemacht worden, wie das Danaidenmotiv auch in die Koboldsage vom zutragenden Alp Eingang gefunden habe. Ein litauischer Bauer entledigt sich seines Kaukas dadurch, daß er ihm, der jeden Auftrag zu erfüllen sich verpflichtet hatte, den Befehl gibt, Wasser im Sieb zu tragen. Daß dies das Grundschema sei für zahlreiche Geschichten von listiger Auflösung eines Vertrags mit Elfen oder Teufeln, ist an jener Stelle schon angedeutet worden. Hier ein Beispiel. Ein Bauer hatte mit dem rothosigen Puk einen Vertrag gemacht, der null und nichtig sein sollte, sobald der Kobold irgend einen Auftrag nicht ausführte. Da der Bauer keineswegs die Absicht hatte, jenem seine Seele zu lassen, machte er im Frühjahr, als die große Scheune leer stand, in deren Strohdach ein Loch, steckte einen Stiefelschaft hinein und befahl dem Kobold, den „Stiefel" mit Gold zu füllen. Der Kobold schleppte Gold herzu, drei Tage und

drei Nächte lang, dann gab er's auf und zog ab; der Bauer aber war ein steinreicher Mann (Jahn S. 119 Nr. 141). Der bodenlose Stiefel entspricht dem löchrigen Siebe, was aber eingefüllt wird, ist erklecklicher als das Wasser der mythisch reineren Sagenform. Nun ist auch der mythologische Ort gefunden für eine drollige Sage der Mocheni. Diese ärgerten sich, daß die Stempa ihnen die Nüsse von den Bäumen stahl. Während sie unter einem Baume schlief, trennten sie an ihrer Bulge (Sack) den Boden auf. Als sie erwachte, rief sie ihren Mann, den Parlör, hieß ihn auf den Baum steigen und Nüsse abschlagen, die sie in den Sack tat. Der aber wollte nicht voll werden. Endlich stieg Parlör herunter, entdeckte den Schaden an der Bulge und gab im Ärger seiner Frau eine Maulschelle. Darüber erhoben die heimlich zuschauenden Bauern ein Gelächter, und dies verdroß die beiden Wildleute so, daß sie auf den Fennisberg entflohen und sich nie wieder sehen ließen (Zingerle, Schildereien aus Tirol S. 2, 105).

Der Fennisberg deutet an, daß der Parlör und sein Weib zu den Fenesleuten gehören (2, 191). Wie aber diese als sphingische Frager geschildert werden (1, 30), so muß auch Parlör ein solcher gewesen sein. Der Name ist doch wohl identisch mit italienisch parliere Schwätzer. Dazu stimmt, daß der ganze Wurf der Erzählung nach den Geschichten hinüberweist von Zwergen, welche auf immerdar verschwinden, weil das schadenfrohe Menschenvolk den Stein glühend macht oder den Ast ansägt, worauf sie sich zu setzen pflegen (2, 42 f.). Sind diese Sagen nur verständlich aus ihrem Zusammenhang mit dem Typus vom lästigen Schwätzer, so wird auch die vorliegende nur deshalb eine Parlörsage sein, weil sie von Schwätzersagen herstammt — auch dem Stoff nach, denn sie fällt mit der Wurlawasage (2, 316) in die nemliche Entwicklungsreihe.

Die Siebe zum Wassertragen setzen nicht notwendig voraus, daß in der Sage ein Kessel zum Wassersieden vorkomme, wie denn einige der welschtirolischen Fassungen vom Zerreißen sprechen; diese Todesart gesellt sich als dritte zum Erwürgen und zum Brühen. Aber es leuchtet ein, daß die beiden Motive vom Wassertragen und vom Wassersieden einander anziehen mußten. Die genannten drei Todesarten begegnen nun auch in dem Sagen- und Vorstellungskreis, zu welchem die Erzählung von Demophoon gehört. Die litauische Bäurin, welche absichtlich ihr Kind über Nacht im Freien läßt, um es von den Laumes warten und begaben zu lassen, findet es erwürgt;

vom Zerreißen, laniare, sprechen die mittelalterlichen Zeugnisse; vom Verbrühen die Sagen, daneben aber auch vom Verbrennen im Herdfeuer, wie in den Märchen der martervolle Tod des „Erlösers" bald durch kochendes Wasser oder Öl, bald durch Feuersgluten bewirkt wird. Das Feuer und das kochende Wasser der Spinnerinnen- und der Wöchnerinnensagen ist rein mythischer Art. Anders war es im Polyphemkapitel: da ward Feuer und kochendes Wasser zur Abwehr der Alpwesen angewandt, und wenn wir auch als einfachste Urform die schlichte Sage nachweisen konnten, wornach man den Strohhalm, in den sich der Alp verwandelt hat, ans Licht hält und ansengt, so ist doch diese Anknüpfung keine mythische im strengen Sinn, denn die Vorstellung, daß man den Alp aus dem Traum herüber ins Wachen festhalten, in den Schraubstock zwängen, an der Flamme brennen könne, gehört schon einer sagenhaften Fortbildung an. Zwar ist anzunehmen, das sengende Licht sei das nemliche, welches angezündet werden muß, damit der Alp entfliehe; allein während dieses den Alpträumer weckende Licht noch dem Mythischen zufällt, beruht seine Verwendung zum Anbrennen des Strohhalms lediglich auf freiem Spiel der Phantasie. Auch das ist wohl möglich, daß der Gebrauch, wider den Besuch des kinderstehlenden Alps ein Licht in der Stube brennen zu lassen, nicht einfach jenes mythische Licht sich angeeignet habe (oben 2, 311), sondern daß es zugleich eine Bedrohung des Alps mit Brandwunden zu bedeuten hat; aber selbst wenn jenes der Fall wäre und die den Alptraum verscheuchende Kerzenflamme als unmittelbares Vorbild für diejenige angesehen werden müßte, welche den Alp von den Wiegen fernhalten soll, so stammte dies Amulett zwar aus dem Alpmythus, hätte aber nicht das Mindeste zu schaffen mit dem Feuer oder kochenden Wasser, woran der Alp die Spinnerin oder das neugeborene Kind verbrennt.

Diesen fundamentalen Unterschied klar zu machen, ist nötig wegen des Nachfolgenden. Jene früheren Geschichten erzählten, wie sich Jemand der Lorinnen dadurch erwehrt, daß er sie mit einem Feuerbrande schlägt oder mit siedendem Wasser begießt; gewöhnlich ist die Absicht der Lorinnen die, den Menschen zu erwürgen, aber es gibt auch Versionen, wornach sie ihn in den Kessel werfen wollen, und wir haben 2, 7 hervorgehoben, daß da zwei ganz verschiedene Auffassungsreihen sich berühren. Etwas Ähnliches wiederholt sich hier. Wenn ein Wechselbalg oder Elbenkind von Menschen ins Feuer ge-

halten wird, damit die elbische Mutter erscheine und das Menschenkind zurückgebracht werde, so ist die Handlung äußerlich betrachtet ganz dieselbe, wie wenn eine Frau Holle oder Demeter den neugebornen Menschen ins Feuer hält, aber innerlich sind beide grundverschieden. Weil aber die Mythendeutung sie durcheinander geworfen hat, ist es rätlich, auf diese Wechselbalgsagen noch einen Blick zu werfen. Der Gesichtspunkt zu ihrer Beurteilung ist im Vorstehenden und schon 1, 133 angegeben.

Eine österreichische Erzählung, wie der Kinderwechsler das geraubte Kind wiederzubringen genötigt wird dadurch, daß man den Wechselbalg in einen kochenden Kessel zu werfen droht, ist oben 1, 66 mitgeteilt. Ähnlich erzählt man bei Hadersleben: In den alten Gräbern bei Jägerup hausten Unterirdische, die hatten einer Frau das Kind vertauscht; eine kluge Nachbarin riet dieser, den Backofen zu heizen und den Wechselbalg hineinzuschieben. Als nun die Frau das Kind auf das Backbrett setzte und in den heißen Ofen schieben wollte, da kam eine Unterirdische herbei, brachte das gestohlene Kind und verlangte das ihre zurück; so schlecht habe sie jenes nimmer gehalten. — In Eiderstede legte eine Frau bei Nacht mitten in der Scheune ein großes Feuer an und setzte einen ganz kleinen Topf darauf. Als nun der Kielkropf geholt ward, schlug er voller Verwunderung beide Hände zusammen und rief mit kreischender Stimme: nun bin ich fünfzig Jahre alt und habe noch nie so etwas gesehen! Da wollte die Frau das Kind in die Glut werfen, aber es ward ihr weggerissen, und ihr eigenes rechtes Kind stand wieder vor ihr (Müllenhoff S. 313 Nr. 425, 2).

Daß in der zuletzt mitgeteilten Fassung der Wechselbalg zu sprechen anfängt, ist eine Erweiterung, durch welche motiviert werden soll, daß die Mutter ihrer Sache gewiß sein konnte. Ob sie aus einem selbständigen Typus stamme oder umgekehrt aus ihr eine neue Form sich entwickelt habe, lassen wir vorerst unerörtert. Nur darauf sei hingewiesen, daß es in der Tat Sagen gibt, in welchen durch das Sprechen des Wechselbalgs unmittelbar sein Verschwinden herbeigeführt wird; über den mythischen Grund dieser Sagenform verweisen wir auf 1, 123; 2, 178. Ein Beispiel ist das Grimmsche Märchen Nr. 39: in dem Augenblick, da der Wechselbalg zu sprechen anhebt und seine Verwunderung über die seltsame Kocherei in Eierschalen äußert, erscheint eine Menge Wichtelmännlein und nimmt ihn fort. Eine Er-

zählung bei Müllenhoff S. 314 Nr. 3 ist dadurch merkwürdig, daß der Kobold nicht über das Tun der Menschen, sondern über etwas andres lacht. Auf Amrum war ein Kind vertauscht worden, kam aber wieder, und nun wußten die Eltern nicht, welches von beiden das rechte sei. Eines Tages fieng der eine Knabe plötzlich zu lachen an, und als man ihn darüber fragte, erzählte er, soeben sei sein Vater dagewesen, habe Roggen gestohlen und sei im Hinausgehen gefallen. Nun wußte die Mutter, wen sie vor sich hatte, und warf den Kobold aus dem Hause. Die Scene erinnert an den Sagentypus von dem fleißigen Hauswichtlein, das auf Nimmerwiederkehr entflieht, weil die Menschen ihn auslachen, als er unter seiner Last daherkeicht; diese Sage ist leicht auf ihren mythischen Grund zurückzuführen, und so muß wohl bei der andern eine Übertragung vorliegen, wie denn schon der Umstand, daß die beiden Kinder, das echte und das falsche, neben einander im Hause sind, ganz von dem gewöhnlichen Schema abweicht. Die Deutung, das Lachen des Kobolds mache den zuvor stummen aus einem Genossen der Toten zu einem wirklichen Menschen, worauf Mannhardts Worte German. Myth. S. 303. 309 hinauslaufen, scheitert schon daran, daß ja der lachende Alp wieder verschwindet, nicht unter den Menschen bleibt.

In Oldenburg lautet die Sage: Eltern, deren Kind vertauscht worden war, erhielten den Rat, ein großes Feuer im Backofen anzumachen und vor den Augen des Wechselbalges ein großes Ferkel zu braten. Man tat so, da fieng der Balg an zu sprechen: so alt ich bin, hab' ich doch eine so große Wurst nicht gesehen. Nun wußten die Leute, daß es ein Erdmännchen war, und drohten, es zu braten gleich dem Ferkel, wenn ihnen nicht in der folgenden Nacht ihr Kind wieder gebracht werde. Am nächsten Morgen war das Kind wieder da und der Wechselbalg verschwunden (Strackerjan 1, 405 § 257, 1). Die Hauptsache ist auch hier die Drohung; nicht der Alp selber wird ans Feuer gehalten, sondern als abschreckendes Exempel das Säulein. Weil nicht das Motiv des kochenden Kessels gewählt ist, sondern das des Bratens am Feuer, kann von Eierschalen keine Rede sein, und der Alp verwundert sich über die „große Wurst". Diese eigentümliche Art, die Drohung eindringlicher zu machen, indem man den ganzen Hergang des Schmorens wie in einem Spiegel vor Augen stellt, erinnert an eine ganz andere Sagenreihe, an die Schatzgräbersagen, und es ist schon 1, 227 auf diese Ähnlichkeit aufmerksam ge-

macht worden. Da nicht bloß Sprechen, sondern auch Lachen zu bewirken pflegt, daß der beinah schon gehobene Schatz wieder verschwindet (z. B. Niedersächs. Sagen S. 113 Nr. 139, 8), so wird der Parallelismus mit unsern Sagen noch auffallender, in welchen es ja darauf ankommt, den Wechselbalg zum Sprechen oder zum Lachen zu bringen. Nach dem Muster der Schatzsagen, wobei der Mensch sich durch die Possen der kleinen Elben nicht darf verleiten lassen zu lachen, ist die Erwerbung des hwarfshatt bei den Småländern geschildert (Zeitsch. f. deutsches Altert. 4, 510; vgl. Myth.[4] 3, 133). Da wir früherhin uns versagen mußten, auf die Schatzsagen näher einzugehen, ist es untunlich, diesen merkwürdigen Bericht aus dem Ende des 17. Jahrhunderts hier zu besprechen; ihn namhaft zu machen, veranlaßt uns außer seinem Alter besonders der Umstand, daß hwarf in den Namen des Hwarfshutes und der Varfvar (wie die kleinen Possenreißer heißen, bei deren Anblick man nicht lachen darf) dem κορβ im Namen der Korybanten entspricht (vgl. Fick, Spracheinheit S. 414; Schade 439). Eine Doppelwurzel qerp, qerb wäre nicht ohne Analogien, und falls mit Fick 3, 93 κρύπτω zu altn. hwerfa zu stellen ist, so wäre die gesenkte Form durch κρυβήτης, κρύβες u. ä. bezeugt. Da übrigens die Scene auf dem Kirchhof spielt, so könnten die varfvar Tote, κρύβες bedeuten (vgl. altn. hwarf Tod).

Daß Demeter auf der πέτρα ἀγέλαστος sitzend durch Possen zum Lachen gebracht wird (2, 304. 305), mag auf einer sagenhaften Benützung unsres Motivs beruhen.

Neben jene oldenburgische Wechselbalgsage stellt sich eine harzische. Zu einer Mutter, welche über das greisenhafte Aussehen ihres Kindes betrübt ist, sagt ein Handwerksbursche, das sei gar nicht ihr Kind, sondern ein Zwerg, und das könne sie leicht erfahren, wenn sie Öl glühe und dabei das Kind auf dem Arme halte. Die Frau tut es, setzt Öl aufs Feuer und hat dabei das Kind auf dem Arm; das fragt, was sie machen wolle, und die Mutter sagt, sie wolle Kofent brauen. Dabei setzt sie lauter hohle Walnußschalen um das Feuer herum, um nachher den angeblichen Kofent darein gießen zu können. Da sagt der Zwerg ganz arglos und unbedacht:

I, so bin ich doch su alt
Wei der gruße Harzerwald,
Su was ha' ich net gesahn
In mein lange, lange Lahm —
Bier zu tun in Walnußscholn!

Da weiß die Mutter, daß es ein alter Zwerg ist. Sie setzt ihn deshalb in die Stube und befiehlt ihm, ihr Kind herbeizuschaffen, sonst würde er umgebracht. Der Zwerg sagt, sie möge nur einmal hinausgehen, und als sie wieder hereinkommt, ist ihr Kind da, aber der Zwerg verschwunden. Nachher ist das Kind groß, stark, reich und auch recht glücklich geworden (Ey, Harzmärchenbuch S. 106). Daß die Frau den Wechselbalg auf dem Arm halten muß, damit er sein Alter gestehe, erinnert an jene Fassungen des Rumpelstilzchenmärchens, worin dem Lur ein Faden ans Bein gebunden wird, damit er seinen geheim gehaltenen Namen verrate (vgl. 1, 290 f.). Nun ist uns aber eine Version dieses Märchens begegnet, die nicht den Namen, sondern das Alter des Lurs zu erraten als Aufgabe nennt, und der Lur spricht: nun bin ich doch hunderttausend Jahr, aber so früh hört' ich den Kukuk noch nie (1, 217). Es könnte demnach sein, daß in unsrer Wechselbalgsage ein Motiv aufgegangen wäre, das ehedem dem Rumpelstilzchentypus angehörte.

Die Eierschalen dienen in unsrer Harzsage nicht, wie das die gewöhnliche Auffassung ist, zum Sieden, sondern zum Einschenken; gesotten wird im großen Kessel, und das ist gewiß echt und ursprünglich. Es fragt sich also, wie die Sage zu den Eierschalen kam. Ein reisender Militärist bittet auf einem Bauernhofe um Nachtherberge, die Bäurin will ihn abweisen, weil da die Orgen ihr Unwesen treiben. Er aber verspricht die Unruhstifter zu bannen, wenn man ihn über Nacht behalte (diese ganze Einleitung stimmt mit der Bärenführersage). Auf seinen Rat zerschlägt die Bäurin eine Menge Eier und stellt die Schalen auf den Herd. Als in der Nacht der Org kommt und wie gewöhnlich ans Feuer geht, sich zu wärmen, fährt er beim Anblick der Eierschalen vor Schreck zusammen, sagt, er sei ein alter Mann, aber so viele Häfelein auf einem Herd habe er sein Lebtag nie erhört, und verschwindet (Zingerle S. 64 Nr. 98). Ganz ähnlich geht es bei der Vertreibung der Nörglein zu (ebd. Nr. 94—97). Der Norg erschrickt also beim Anblick der leeren Eierschalen, gerade wie der Wilde Mann beim Anblick seines Bildes erschrickt (oben 2, 208), die Eierschalen für sich allein schon, ohne Brauerei, müssen die Bedeutung eines Schreckmittels haben, müssen dem Nörglein die Meinung beibringen, es sei ein ganzer Schwarm von Feinden bereit, ihn abzuwehren; die Eierschalen vertreten die Stelle des Drudenfußes, und der Lur läuft davon gleich dem Schretlein, das erfährt, die böse

Katze habe Junge gekriegt. Wie man die Kinder vor dem Alp schützt, indem man einen Wirtel an der Wiege aufhängt, damit jener sich mit Spinnen statt mit Drücken befasse, so hängt man Eierschalen an die Wiege, mit denen das Jüdel spielen soll statt mit dem Kind (Mannhardt, German. Myth. S. 308). Augenscheinlich ist hier eine Verwechslung vorgegangen, die Eierschale soll den Alp nicht beschäftigen, sondern schrecken; aber daß sie wirklich als Amulett dient, das wenigstens geht aus dem Zeugnis hervor. Wie sie zu dieser Bedeutung komme, davon wäre viel zu sagen, was wir einem andern Zusammenhange aufsparen müssen; nur auf eines sei hier hingewiesen: die Eierschale ist das Mahrenfahrzeug (ebd. S. 346. 418, vgl. oben 2, 7). Wo also viele Eierschalen beisammen stehen, mag eine ganze Schar lurischer Wesen gelandet sein; der Lur kehrt um, weil er aus den Fahrzeugen auf die Anwesenheit anderer lurischer Wesen schließt, die ihm gefährlich werden könnten.

Wollte man von der Bedeutung testiculus ausgehen, die Ei haben kann (vgl. Schmeller 1, 55: Widdereier), so dürften doch die Eier*schalen* schwerlich mit H. E. Meyer, Indogerm. Myth. 1, 167 Anm. als stellvertretendes Opfer zu betrachten sein, denn die „Eier=esser" suchen volle, nicht leere Eier, auch würden unsre Norgensagen dabei zu kurz kommen, weil hier von Knäblein, überhaupt von kleinen Kindern nicht die Rede ist. Man hätte vielmehr an die Atharvastelle (ebd. S. 17) anzuknüpfen, wo den Gandharven gedroht wird, ihre eigenen Eier sollen durch das Kraut Bockshorn zerrissen werden. Wie nemlich an den Bärenführertypus sich solche Erzählungen an=schließen, worin der Els entweicht, weil man ihm vorspiegelt, es stehe ein Schraubstock bereit, ihn einzuklemmen, oder ein Mühlstein, ihn achterwärts abzuschleifen (oben 2, 10 ff.), so könnten in unsrer Gruppe von Norgensagen, deren Bau ja mit der Bärenführersage die gröste Ähnlichkeit zeigt, die Eierschalen den Zweck haben, den Lur zu warnen: hier geht man unsanft mit Eiern um.

Läuft aber der Lur davon, weil ihn die Eier schrecken, ähnlich wie in Turandotmärchen die aufgespießten Menschenköpfe abschreckende Wirkung auf manchen Freier üben, dann muß der Spruch über sein Alter, den er regelmäßig beim Abzug tut, ein ursprünglich selbständiges Motiv sein, das sich aber vorlängst schon mit dieser Norgen= und mit der Wechselbalgsage verbunden hat. Findet er sich doch auch einem andern wohlbekannten Typus eingefügt. Ein Nörglein, das den

Bauern fleißig die Herden hütete, ward „ausgelohnt“: man fertigte ihm ein neues Gewand ſtatt ſeines ſchleißig gewordenen; da fängt es an zu weinen, hebt den Spruch von ſeinem Berg- und Waldalter an und klagt, nun müſſe er fort (Zingerle S. 44 Nr. 60; vgl. Alpenburg, Mythen S. 121). Ein Nörglein kam oft auf den Kuppelwieſerhof in Ulten, ſetzte ſich auf den Herd und wärmte ſich, ohne ein Wort zu ſprechen. Einmal kam es wieder und ſagte traurig zur Magd, welche kochte: ich denk die Kuppelwies dreimal Alm und dreimal Wies. Als es dies geſagt hatte, gieng das Männlein weiter und kam nicht wieder (Zingerle S. 40 Nr. 53; Alpenburg, Myth. S. 90). Es wäre möglich, daß hier etwas ausgefallen wäre, daß die kochende Magd ihn verbrüht oder ſeinen gewohnten Sitzplatz glühend gemacht hätte; dann hätte der Ausſpruch den Sinn, das Nörglein ſei nun ſchon ſo lange der Stätte treu geblieben und müſſe trotzdem jetzt weichen — ähnlich wie die Zwerge aus dem Haslital abziehen mit dem Ruf: O wie iſt der Himmel ſo hoch und die Untreue ſo groß! Heute hieher und nimmermehr (oben 2, 43). Allein die Sage betont, das Nörglein habe vorher nie ein Wort geſprochen; indem der Lur das Schweigen bricht, verurteilt er ſich ſelber zum Abſchiednehmen, wie das auch in Wechſelbalgſagen vorkommt (vorhin 2, 327 f.). Die Geſchichte iſt freilich kahl genug, weil man nicht erfährt, warum der Zwerg fortgeht; da die Zwerge nicht als unſterblich vorgeſtellt werden, ſo darf man die Abſchiedsworte vielleicht ſo deuten: ich bin ſo alt — meine Zeit iſt um. Der Alp entweicht, weil der Tag kommt; der Lur ſcheidet, weil ſein Tag kommt. Auf der Villanderer Alm wagte lange Zeit Niemand zu übernachten, weil das „Almtier“ die Schläfer zerriß und die Stücke aufs Dach warf. Ein herzhafter Knecht wagte es dennoch, kroch ins Heu und ließ dies durch die Andern rings mit Senſen beſtecken. In der Nacht kam das Almtier, ſprang aber wiederholt vergebens gegen den Heuſchober und zog ab mit dem Ruf: Au weh! Da her geh' i nie meh. I denk die Villander-Alp Neun mal Wies und neun mal Wald ꝛc. (Zingerle S. 167 Nr. 289). Senſen pflegen auch ſonſt den Schläfer vor dem Alp zu ſchützen, und ſo kann man ſagen, hier ſei der Reim vom Alter nicht einem Lur, ſondern einem Alp in den Mund gelegt.

Man hört wohl auch in der Stille der Nacht draußen den klagenden Ruf eines Nörgleins, welches den Spruch ſpricht, wie ſo bergalt es ſei (Zingerle S. 40. 53 Nr. 52. 79; Alpenburg, Mythen

S. 128; Alpenburg, Alpensagen S. 48 Nr. 54). Oder es kommt ein Fengg zu den Holzfällern im Walde, da sie eine Tanne fällen, und spricht: ich bin nun grad so viel Jahr alt als diese Tanne Nadeln hat; drum seid so gut und laßt sie stehn, sonst kann ich mein Alter nicht mehr zählen (Vonbun, Sagen S. 5 Nr. 3). Es klingt hier die bekannte Vorstellung an, daß das Leben der Waldleute an das der Bäume geknüpft sei. Gewöhnlich wird die Geschichte mit einer Fortsetzung erzählt. Der Wilde Mann kommt zu den Holzfällern und seufzt einen Reimspruch über sein Alter (aus eigenem Antrieb, oder weil jene ihn fragen). Da er sich ihnen lästig macht, gießen sie Branntwein in einen Trog, er trinkt in der Meinung, es sei Wasser, wird berauscht und getötet (Zingerle S. 83 Nr. 130. 131; Alpenburg, Mythen S. 43; Alpenburg, Alpensagen S. 342 Nr. 363). Über diese eigentümliche Art, den Lur zu fangen, ist früher gesprochen worden (2, 110. 204). Daß die Geschichte anhebt mit dem Geständnis des Alters, macht den Eindruck, als sei damit auf den Ausgang, die Niederlage des Lurs, vorausgedeutet, wie in der Wechselbalgsage der Kobold vertrieben wird, nachdem er sein Alter eingestanden hat.

Damit sind wir wieder zur Sage vom Wechselbalg zurückgelangt. Wichtig ist noch eine irische Version. Frau Sullivan fand eines Morgens in der Wiege ein so häßliches, verschrumpftes Geschöpf statt ihres blühenden Kindes, daß sie sich sagen mußte, die Elfen hätten es ihr vertauscht. Auf den Rat der grauen Lene schürte sie ein gewaltiges Feuer unter dem Wasserkessel an, schlug ein Dutzend frischgelegter Eier auf, warf aber nicht den Dotter, sondern die Schalen ins kochende Wasser. Da hub das bisher stumme Kind zu sprechen an, mit der Stimme eines alten Mannes, und fragte, was denn die Mutter da mache. Nun weiß die Frau bestimmt, daß sie einen Lauring in der Wiege hat; sie zieht das Gespräch in die Länge, bis das Eisen glühend geworden ist, das sie vorsorglich ins Feuer gelegt hat. Als sie dann sagt, sie braue Eierschalen, kreischt der Balg: ich bin fünfzehn hundert Jahre auf der Welt und habe niemals gesehen, daß man Eierschalen braut. Da reißt sie das Eisen aus dem Feuer und läuft nach der Wiege, strauchelt aber, und das Eisen, das sie dem Kobold in den Hals stoßen wollte, fliegt weit weg; nun will sie ihn ins kochende Wasser stürzen, aber in der Wiege liegt mit einem Mal sanft schlummernd ihr rechtes Kind (Grimm, Irische Elfenmärchen

S. 35 Nr. 6; Knortz, Irländ. Märchen S. 49 Nr. 29). Wie hier das Gespräch gedehnt wird, bis das Eisen glüht, so wird es in den nordischen Versionen des gestiefelten Katers hingezogen, bis die Sonne aufgeht (1, 14). Es zeigt sich eine Häufung der Motive: kochendes Wasser, glühendes Eisen, von denen jedes für sich ausreichen würde, sind, wie wir wissen (2, 326), Stellvertreter der Kerzenflamme, an welcher der gefangene, in einen Strohhalm oder eine Feder verwandelte Alp gesengt wird, und diese Kerzenflamme selbst ist vermutlich die nemliche, welche wir als mythisch gleichwertig mit dem anbrechenden Tag, der aufgehenden Sonne erkannt haben; deshalb läßt sich verstehen, wie die Sage auch das Motiv vom Hinziehen des Gespräches aufnahm. An und für sich wäre das gar nicht nötig, und die Frau könnte sofort mit dem kochenden Wasser kommen. Die Eierschalen dienen hier weder als Braukesselchen noch als Näpfchen wie in der Harzsage, sondern sie werden gebrüht, wie in der oldenburgischen Fassung das Ferkel geschmort wird. Der ursprüngliche Sinn scheint also der gewesen zu sein, daß der Kobold durch den Anblick gewarnt und geschreckt werden sollte, und das stimmt gut zu der vorhin gemutmaßten Bedeutung der Eierschalen in den Norgensagen. Das Braten des Ferkels und das Zerbrechen der Eier soll beides zeigen, welches Schicksal dem Lur drohe; daß die Eier zerbrochen und die Schalen gesotten werden, beruht wohl auf einer Verschmelzung der zwei Motive.

Daß in der Harzsage gerade ein Ferkel gebraten wird, geschieht wohl deshalb, weil Schweinsgestalt häufig von den Luren angenommen wird (vgl. 2, 187; Kuhn 1, 324 ff.). Vielleicht gehört hieher auch die allzukurze Sage von den drei Ferkelchen, welche aus dem Herdkessel durch den Schornstein verschwinden (Wolf, Deutsche Sagen S. 559 Nr. 448). Merkwürdig ist die lateinische Sage von dem Königssöhnlein, dem die Strigen das Blut aussaugen. Die Göttin Cardea hilft: sie nimmt die Eingeweide eines Ferkelchens und legt sie ins Freie, damit die Strigen über diese statt über die des Kindes sich hermachen sollen, legt dann einen Weißdorn in die Fensteröffnung, daß die Strigen nicht mehr herein können, und das Kind genest alsbald. Wie hier die Strigen ins Freie gelockt und dann ausgesperrt werden, das hat große Ähnlichkeit mit dem, was die oben 2, 320 ff. besprochenen Sagen erzählen. Da nun dort z. B. die „Mittwoch" durch die falsche Nachricht herausgelockt wird, ihre Kinder seien ver-

brannt, und die schwäbischen Erdweiblein auf die Botschaft hin, daß der Heuchelberg brenne, aus dem Hause stürzen mit dem Ruf: o weh, o weh, meine armen Kind! (1, 210), so wäre nicht unmöglich, daß das zerstückelte Ferkel ursprünglich nicht die Blutgier der Strigen auf sich ablenken sollte, zumal ja diesen nicht an toten, sondern an lebendigen Eingeweiden gelegen ist. Es fehlen uns Parallelen, die hier eine Entscheidung geben könnten; doch schien es zweckmäßig, an die antike Erzählung, obgleich sie keine Wechselbalgsage ist, wenigstens zu erinnern. Mit unsern Wechselbalgsagen aber haben die eben angeführten Spinnerinnengeschichten eine merkwürdige Ähnlichkeit: wie der Wechselbalg abgeholt wird, weil ihm mit Verbrennen gedroht wird, so entfliehen dort die Lorinnen, weil man ihnen vorspiegelt, ihre Kinder brennten. Der brennende Heuchelberg aber ist Stellvertreter des aufleuchtenden Morgenrotes, und so weist uns auch diese Vergleichung auf den vorhin 2, 334 angedeuteten Vorstellungskreis.

Der Kochkessel der Spinnerinnensagen, in welchem die bei Nacht spinnende Frau gesotten werden soll, hat eine ganz andere Bedeutung als am Schluß der nemlichen Sagen der Brand, der die Mahrenkinder verzehrt. Haben wir mit dem letzteren den Kochkessel und das Herdfeuer der Wechselbalgsagen verglichen, mit jenem aber das Feuer der Demophoonsage, so ergibt sich, wie unrichtig es wäre, den ins Feuer gehaltenen Demophoon durch den ins Feuer gehaltenen Wechselbalg erläutern zu wollen. Gleichwohl hat sich früher gezeigt, daß die Demophoon- und die Wechselbalgsage aufs nächste verwandt sind (2, 311); aber es ist nicht die Sage von der Vertreibung des Wechselbalgs gemeint, sondern die andere, welche erzählt, wie der Wechselbalg in die Wiege gelegt wird. Der Alptraum der Wöchnerin sieht bald, wie die Laume das Kind entführt, bald, wie sie es verbrüht; der Flammenschein, welcher um die entführende Mittagsfrau und das Bett des Kindes loht, wird in der andern Sagenreihe zum sengenden Feuer, in welchem die Mutter ihr Kind zappeln sieht. Daß die larvae die Kinder braten und essen, daß die Laume den Säugling zu Tode brüht, hat sein Gegenstück in andern Sagen, welche sich aufs engste an jene Erzählungen von den Froberten, von der Mittwoch anschließen, aber durch den unglücklichen Ausgang unterschieden sind.

Ein Weib machte einmal Nachts in der Küche Wäsche, während ihr Mann in der Kammer schlief. Da kam eine Frau Berta herein, stürzte das Weib in das siedende Wasser und hieng sie bei den

Füßen an der Feuerkette auf. Bald erwachte der Mann und rief: Weib, bist du bald fertig? Sie siedet! sie siedet! schrie die Frau Berta und entfloh. Der Mann stürzte aus der Kammer, fand aber nur sein totes Weib (Schneller, Märchen aus Welschtirol S. 202). Ähnliches berichtet eine litauische Sage. Eine Frau pflegte bis tief in die Nacht hinein zu arbeiten, Samstags bis nach Mitternacht zu spinnen oder in der Badestube zu verweilen. Als sie wieder einmal über Zwölf in der Badestube verweilte und der anklopfenden Tochter nur „Gleich, gleich" zurief, ohne aber herauszukommen, holte die Tochter Leute aus dem Dorfe. Man zündete Kienspäne an und fragte durch die Tür, ob die Frau bald fertig sei. Eine fremde Stimme antwortete: ich bin schon lange fertig, ihr könnt sie gleich mitnehmen. Als man die Tür erbrach, lag die Frau tot auf der Diele; vom ganzen Leib war ihr die Haut abgezogen. So hatten sie die Laumen dafür gestraft, daß sie bis in den Sonntag hinein gesponnen und gebadet hatte (Veckenstedt, Litauische Mythen 2, 97 Nr. 9). Daß sie gebrüht worden sei, läßt sich aus dem Parallelismus mit der vorigen Geschichte schließen; auch heißt es ja in der Sage von der Laume, welche das Kind verbrüht, diesem sei davon die Haut abgegangen. Nun gibt es eine Reihe von Geschichten, zu denen auch der 2, 189 erwähnte Typus von den frevelhaften Hirten gehört, mit dem gemeinsamen Zuge, daß lurische Wesen einem verwegenen Menschen die Haut abziehen. Auch diese Schindung mag eine Verbrühung voraussetzen, das geht aus einer Sage hervor, welche dem Kreise der Melkstuhlsagen angehört. Einer vermaß sich, aus der verlassenen oberen Alpe den vergessenen Melkkübel in der Nacht nach der unteren Sennhütte zu bringen. Als er andern Morgens nicht zurück war, gieng man hinauf und fand ihn tot im Kessel, seine Haut war ganz verbrüht und abgesotten (Elsenfohn, Sagen und Volksglaube im innern Bregenzerwalde, Teschener Gymnasialprogramm 1866 S. 9).

So ordnet sich die Schreckensscene vom Kind im Feuer oder siedenden Kessel einer ganzen Reihe von Überlieferungen ein, in welchen allen das Motiv der Alptraumqual als einer Verbrühung oder Verbrennung den Kern bildet. Die litauische Laume hat das Kind schon getötet, ehe die Mutter dazukommt: der grausige Traum der Mutterforge bildet eine Wirklichkeit, an welcher das Erwachen nichts mehr ändert. Wenn durch den Schrei der erwachenden Mutter die Frau Holle veranlaßt wird, das Kind ins Feuer fallen zu lassen und zu fliehen, so

ist die Flucht der Lorin bei dem Aufschrei mythisch ganz in der Ordnung; daß sie aber da erst, also nach dem Erwachen der Mutter, das Kind in die Flammen wirft, ist eine sagenhafte Entstellung und Verschiebung des Ursprünglichen, denn das Kind im Feuer gehört noch dem Alptraum an. Wichtiger ist der andere Zug, daß vorher die Holle sich dem Kinde liebreich erzeigt, die Windeln trocknet und das Kleine sorglich wieder darein hüllt, gerade wie in der litauischen Sage die Laume das Kind der armen Mutter wartet; der Wurf ins Feuer aber hat sein Gegenstück daran, daß das Kind der reichen Mutter erwürgt wird. Aus der litauischen Doppelsage wird der Bau der westfälischen Erzählung verständlich. Und ebenso die griechische, die jedoch der Urform darin näher geblieben ist, daß das Kind im Feuer zappelt schon vor dem Aufschrei der Mutter: durch den Schrei wird nur die Lorin verscheucht, das Kind aber bleibt, wo es zuvor schon war, im Feuer, also ganz wie in der litauischen Version und in den vorhin mitgeteilten zwei Geschichten von den verbrühten Weibern. Die Vorstellung des Kindes im Feuer bekommt auf diese Weise eine doppelte Accentuation: vor dem Schrei wird es in die Flammen gehalten, nachher darein geworfen. Daß Demophoon verbrennt, darin stimmt die griechische Fassung mit den übrigen, aber sie hat das Besondere, daß das Feuer ihm schädlich wird erst nach dem Schrei der Mutter, vorher war es ihm heilsam. Die Form der Doppelsage ist in der griechischen wie in der deutschen Erzählung ungemein glücklich angewandt; während die litauische Sage von der armen und der reichen Mutter die zwiefache Erzeigung der Lorinnen, welche bald böse, bald gute Holden sind, an zwei verschiedenen Kindern darlegt und episch ausbreitet, sind hier die Gegensätze dicht an einander gerückt, durch einen jähen Umschlag dramatisch verbunden.

Daß sich die elbischen Wesen gar oftmals gütig erweisen, brauchen wir hier nicht auseinander zu setzen; in jener harzischen Wechselbalgsage kehrt das rechte Kind wohlgenährt zurück und hat sein Leben lang Glück und Gedeihen. Das Bild des garstigen Wechselbalges ist mit den erfahrungsmäßigen Zügen kränklicher und schwachsinniger Kinder ausgestattet; aber abgesehen davon gehört der Wechselbalg dem Alptraum an, das rosige Wiegenkind der wachen Wirklichkeit, und es liegt hierin eine Andeutung, wie die Sage dazu kam, nicht bloß von Gefahr und Schaden, sondern auch von Segen zu erzählen, den die Lorinnen dem Kinde antun. Nun aber kommt die Frage, woher in

der griechischen Sage das Feuer seine Heilkraft habe. Burkhard von Worms spricht von Frauen, welche ihre Kinder in den Ofen stecken „zur Fieberkur" oder „zu irgend einer Kur" (Myth.[4] 3, 406. 408), und erwähnt den Fall, daß ein Weib ihr Kind ans Feuer legte, über das ein Helfer den Wasserkessel hieng, und daß das Kind an den Folgen des Verbrühens starb (410). Der Ausdruck „Fieberkur" erinnert an die zahlreichen Fiebermittel des Volksaberglaubens. In Böhmen rät man, wer einen Fieberanfall befürchte, solle blindlings um sich greifen und den erhaschten Gegenstand an die Wand nageln (Grohmann, Abergl. S. 166 Nr. 1172). Das Fieber ist demnach völlig als ein Alp gedacht (dem ja allerlei Krankheitswirkungen zugeschrieben werden, oben 2, 233), wie man denn auch zum Schutze wider das Fieber einen Drudenfuß an die Tür malt (Nr. 1183). Neben dem Festnageln und Einklemmen des Alps kennen wir aber auch das Ansengen am Lichte, von welchem aus sich die Bedrohung des Wechselbalgs mit Feuer und kochendem Wasser erklärt. Wenn demnach ein krankes Kind in den Ofen oder in heißes Wasser gesteckt wird, so könnte dabei die Absicht sein, den im Kinde hausenden Krankheitselb zu sengen und zu brühen, vielleicht auch die Vorstellung mit unterlaufen, es müsse so ans Licht kommen, ob das kranke Kind nicht vielleicht ein Wechselbalg sei; eine Irländerin stand in Newyork vor Gericht wegen Kindsmords, sie hatte das Kleine auf glühenden Kohlen stehen lassen, um zu erkennen, ob es nicht umgetauscht worden (Taylor, Anfänge der Cultur 1, 85; daraus bei E. H. Meyer, Indog. Myth. 2, 521).

Aber es können auch Märchenvorstellungen eingewirkt haben. Bei anderem Anlaß werden wir einen großen Märchenkreis zu besprechen haben, worin ein Ofen oder kochendes Öl oder Wasser oder Milch vorkommt, aus denen der Held verjüngt hervorgeht, während sein Gegner darin umkommt. Auch an den Typus vom junggeglühten Männlein ist zu erinnern. Das hier brennende Feuer ist dem in der Demophoonsage mythisch verwandt.

In der Oberpfalz ist der Glaube an das Vermeinen sehr im Schwang. Man versteht darunter Bezauberung, namentlich durch den bösen Blick. Ursprünglich mag darunter Vertauschung zu denken sein, und ebenso könnten die nordischen Meinwichter, meinvättir, eigentlich kindervertauschende Unholde sein; denn der älteste Sinn von mein, das im Germanischen nur noch Schaden, Falschheit, Frevel bedeutet, ist Tausch, Verwechslung, und im Litauischen heißt der Wechsel-

balg Laumes apmainytas (Myth.[4] 3, 135). Ist nun ein Kind vermeint, gedeiht nicht, hat den „Altvater", so tut man es beim Brotbacken dreimal schnell in den Backofen hinein und wieder heraus, so stirbt es bald, oder es gedeiht wieder (Schönwerth 1, 187 Nr. 13). Die Übereinstimmung mit dem Zeugnis des Burkhard von Worms ist deutlich. Bei dem Backofen mag man an die symbolische Bedeutung einer Wiedergeburt zu denken haben, wie das früher 2, 4 f. ausgeführt worden ist; da aber die mittelalterlichen Angaben nicht bloß den Ofen, sondern auch den Kessel nennen, auf welchen diese Symbolik nicht paßt, so kann sie nicht die eigentliche Grundlage bilden, so sehr dazu die schwäbische Redensart stimmen würde, wornach ein verkümmertes Kind nicht recht gebacken, nicht ausgebacken ist, also eines nochmaligen Durchgangs durch den Backofen bedarf.

Wie immer nun dieser Brauch zu erklären sein mag, das ist festzuhalten, daß wir seiner nicht bedürfen, um die Feuerweihe des Demophoon zu verstehen. Das Feuer, aus welchem in Sagen und Märchen der „Erlöser" unversehrt hervorgeht, das in andern Märchen ihn sogar verjüngt, reicht dazu vollständig aus. Ursprünglich hat dies Feuer gar nicht die belebende Wirkung, es tötet vielmehr, und das Lebenswasser ist nötig, damit der Held wieder erwache. Durch diese Verbindung mit dem Lebenswasser konnte aber leicht die Auffassung entstehen, das Feuer bereite die Wunderwirkung des Wassers vor, tilge das Schadhafte, Veraltete, Sterbliche, und so heißt es denn nicht bloß in der Achillsage, bei Nacht habe Thetis den Kleinen ins Feuer gelegt, bei Tag ihn mit Ambrosia gesalbt, sondern auch Demeter macht es so mit Demophoon nach der Darstellung des homerischen Hymnus — Ambrosia aber ist eben das Lebenswasser. In jener andern Märchengruppe muß sich der Held, um nicht zu verbrennen, mit einer solchen ambrosischen Salbe bestreichen, eh er in den Kessel oder Ofen steigt, aus dem er dann verjüngt hervorgeht: also auch da ist nicht eins ohne das andere, aber die verjüngende Zauberwirkung scheint auf das Feuer übergegangen. Wenn nun die Demophoonsage allein das Feuer, ohne Ambrosia, nennt, so ist das nur ein Schritt weiter in derselben Richtung; die Anwesenheit der Göttin ersetzte das Lebenswasser. Dabei hielt aber die Sage den uralten Zug fest, daß das Kind verbrannte, und motivierte das mit der Störung des Zaubers durch den Aufschrei der Mutter.

In diesem Betracht ist die Darstellung des homerischen Hymnus

nicht so altertümlich wie die des Apollodor: der Knabe bleibt am Leben. Der ihm zugedachten ewigen Jugend zwar ist er verlustig, doch unvergängliche Ehre ist sein Teil, weil er auf der Göttin Schoße gesessen, in ihren Armen geschlummert hat. Es folgen nun drei Verse (265 ff.), die schwierig zu erklären sind und von Manchen für unecht gehalten werden. Ein nicht ins Metrum passendes *συναυξησουσ'* wird gewöhnlich in *συνάξουσ'* emendiert; Schelling dagegen (Werke, Erste Abt. 9, 324 ff.) verbindet *ἀλλήλοισι συν . . .* zu *ἀλλήλοισιν* und ändert den Schluß des Wortes in *ἀνέξουσ'*, wodurch gerade das Gegenteil ausgedrückt wäre von dem Sinn der üblichen Lesung. Er verweist dabei auf eine hesiodische Stelle (Tage und Werke 135), die einen ähnlichen Ausdruck enthält. Diese Vergleichung wird aber erst recht bedeutsam, wenn wir den ganzen Zusammenhang bei Hesiod in Erwägung ziehen. Es ist vom silbernen Geschlecht die Rede; kindisch leben sie „hundert Jahr" bei der Mutter, wenn sie aber das Jünglingsalter erreichen, leben sie nicht lange mehr, weil sie die wilde Streitlust gegen einander kehren müssen. Jene drei Verse unsres Hymnus aber besagen: fortan werden bei den *ὥρῃσι*, beim Eintritt ins Jünglingsalter, nach Verfluß der Jahre (nemlich der Kinderjahre; so auch Theogon. 493 vom herangewachsenen Zeuskinde) die Kinder der Eleusinier immerdar Streit und Kampf unter einander erheben — nach der einen Textgestaltung, nach der andern aber: ruhen lassen. Entweder also ist der Sinn: die eleusinischen Kinder werden, wenn sie groß geworden sind, sich benehmen, als gehörten sie zum silbernen Geschlecht; oder aber im Gegenteil: sie werden alsdann friedsam, nicht zügellos wie jene sein. Nun sind die Verse ans Vorangehende mit einem *ἄρα τῳγε* „also gerade darum", „nemlich eben aus diesem Grunde" angeschlossen, und so ergibt sich der Gedankengang: Demophoon wird immerdar in hohen Ehren stehen, weil er als Kind von der Göttin gepflegt ward; das eben ist ja der Grund, weshalb seither die eleusinischen Kinder, wenn sie ins Jugendalter treten, so und so sich benehmen. Demophoons Kindheit ist das gerade Gegenteil derer vom silbernen Geschlecht, die kindisch hundert Jahr bei der Mutter leben: bei ihm wundern sich die Eltern, wie überraschend schnell er gedeiht und den Göttern ähnlich wird. Sonach ist einiger Schein vorhanden, unsre drei Verse — ob echt oder eingeschoben — möchten im Hinblick auf die hesiodische Stelle verfaßt sein und dahin zielen, daß in Demophoons Kindheit alle künftigen

Generationen gesegnet seien. Ein solcher Sinn setzt aber die Richtigkeit von Schellings Lesung voraus.

Im Grunde war die Geschichte von dem verbrannten Knaben für die religiöse Auffassung so unbequem wie die Buhlschaft mit Jasios. Dadurch, daß man das Feuer als ein läuterndes Flammenbad darstellte, dessen Zauberwirkung nicht gestört werden durfte, war freilich Demeter ganz als gute Holde gefaßt; aber warum sie den Knaben sterben ließ, den zu retten der Göttin ein leichtes sein mußte, darauf war schwer zu antworten. So ließ man ihn denn am Leben und gab, falls das eben Dargelegte zutrifft, der Feuerweihe die mythische Bedeutung einer allgemeinen Fleischeserneurung. Der Versuch fand wohl keinen Beifall, denn die apollodorische Darstellung läßt das Kind sterben und durch seinen Tod Segen stiften: um die Eltern einigermaßen zu entschädigen für den Verlust, beschenkt Demeter einen älteren Bruder des Gestorbenen mit Früchten, und dieser breitet den Ackerbau unter den Völkern aus. Sein Name Triptolemos begegnet im homerischen Hymnus als Name eines mit Demophoons Vater gleichzeitigen eleusischen Fürsten.

Ein Einfluß der hymnischen Darstellung ist aber darin zu merken, daß nach anderen Quellen das Kind doch wieder am Leben bleibt; aber es heißt nicht mehr Demophoon, sondern Triptolemos (Servius zu Virg. Georg. 1, 19; Hygin, Fab. 147): die zwei Brüder bei Apollodor sind hier zu einer einzigen Person geworden. Die alte Grausamkeit des Schlusses ist übrigens damit keineswegs aufgegeben, denn über die Störung ihres Segenswerkes erzürnt tötet die Göttin den neugierigen Vater; hier nemlich lauscht nicht die Mutter, sondern der Vater, was vermutlich auf Einwirkung der Thetisfabel beruht. Selbst an dieser späten Umwandlung ist die Zähigkeit der mündlichen Überlieferung zu spüren, welche von keinem andern als einem tödlichen Ausgang wußte, wie heute noch die nordeuropäische Volkssage keinen andern kennt.

Wenn Demeter den Triptolemos mit Getreide beschenkt, so gleicht sie der litauischen Pastauninke und der schwäbischen Urschel, welche die Kornvorräte in ihren Bergen zu wohltätigen Zwecken verwenden (oben 1, 75 ff.). Die Pastauninke hat in ihrem Berge alle Arten von Getreide, Samen und Fruchtkernen. Mitunter im Frühling hörte man sie in ihrem Berge singen und tanzen, dann öffnete sich der Berg, und es regnete von ihm aus auf die Felder, Wiesen und

Gärten Getreidesaat, Fruchtkerne und Grassamen hernieder (Veckenstedt, Litauische Mythen 1, 183). Einen ähnlichen Regen veranstaltet Demeter durch die Vermittlung des Triptolemos; sie schenkte ihm einen Drachenwagen mit Weizen, und er, durch die Luft fahrend, besäte die ganze Erde. Des Berges (über welchen Mannhardt, Germ. Mythen S. 466 ff. zu vgl.) geschweigt diese Legende; der fliegende Wagen erinnert an das getreideführende Wolkenschiff aus Magonia (Grimm, Myth.[4] 531); die Drachen oder Schlangen im Dienste der Demeter verraten vielleicht, daß in vordemetrischer Zeit die Damien oder Feldlorinnen in Schlangengestalt aufzutreten pflegten. Auf alle diese Bezüge näher einzugehen, müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Aber es ist noch ein Wort nötig über den Namen des Knaben. Der Name Demophon wiederholt sich in der attischen Königssage, und mag da einen im Volke vorscheinenden, dem Volke vorleuchtenden bezeichnen. Anders bei dem Söhnlein der Metaneira: hier muß die erste Hälfte des Wortes auf Demo sich beziehen, wie neben Deo die Kurzform von Demeter lautet; eine Tochter der Metaneira, also Schwester des Demophoon, heißt Demo gleich der Göttin. Als man in die namenlose, an verschiedenen Orten sich findende Sage Namen einsetzte, war es natürlich, den Pflegling der Demeter nach ihr zu benennen, und man wählte um des Anklangs willen den zuvor schon in der Mythe gefeierten Namen, der sich als „der Demoberühmte" deuten ließ; die Namen auf φων stehen im Sinn nicht weit von denen auf κλης, und wie Herakles derjenige ist, der durch den Schlangenanschlag der Hera berühmt ward, so ist Demophon ein Demokles, berühmt, weil ihn Demo pflegte, dann aber verkohlen ließ. Durch die Einführung des Namens Demophon ist die vorher sicherlich allgemein griechische Sage zu einer attischen, eleusinischen gestempelt worden.

57. Glücks- und Schicksalsgeister.

Die vorhin erwähnte Hesiodstelle vom silbernen Geschlecht erheischt noch eine nähere Betrachtung. Ein solcher Silberner, der hüpfend und kindisch (ἀτάλλων, μέγα νήπιος) langsam heranwächst und im Jünglingsalter dahinstirbt, gemahnt auffällig an einen Wechselbalg, der ewig voller Unruhe ist, immer kindisch weder gehen noch

sprechen lernt, aber springt und tanzt, wenn Niemand zu Hause ist (Schönwerth 1, 191 Nr. 12. 13), und nicht älter wird als neunzehn Jahre (Grimm, Sagen Nr. 81 Anm. 1; vgl. Schleicher S. 91). Daß der ἀτάλλων auch ἀτάσθαλος heißt, beruht vielleicht auf etymologischer Empfindung (vgl. über beide Wörter Bezzenbergers Beiträge 4, 342). Erzürnt über das Gebaren dieser ewigen Kinder hat Zeus sie unter der Erde verborgen, und sie heißen nun die unterirdischen Seligen, sterblich zwar, doch keineswegs der Ehre bar (d. h. sie haben eine bestimmte Stellung und Aufgabe in der Stufenreihe göttlicher Wesen, τιμὴ Vers 142 = γέρας V. 126). Sie entsprechen sonach unsern Unterirdischen oder Zwergen; und wenn diese beständig darnach trachten, als Wechselbälge bei Menschen zu leben, so ist dieses kindische Erdenleben von Hesiod als gemeinsamer Zustand des ganzen Geschlechtes in eine frühere Zeit hinaufgerückt, da sie noch keine Unterirdischen sollen gewesen sein. Das dritte Geschlecht, das eherne, wird ähnlich, zum Teil mit denselben Worten, geschildert wie in der Theogonie die Hekatoncheiren (Theog. 147 ff.), und wenn sie χάλκεα τεύχεα haben, so gleichen sie den Giganten, welche in dem einzigen ihrer Schilderung gewidmeten Verse der Theogonie (186) τεύχεσι λαμπόμενοι heißen; sie sind also Riesen. Als viertes Geschlecht folgen dann die Helden, ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος. Genau in derselben Reihenfolge weiß die prosaische Vorrede des deutschen Heldenbuches zu berichten, warumb got die cleinen zwerg vnd die grossen rysen vnd darnach die held ließ werden. Zwerge und Riesen bilden die natürliche Voraussetzung für die Helden. Hesiod nennt zwar die Helden vor Troja und Theben, gemeint aber sind ursprünglich die Helden der Sage und des Märchens, das alte Heldengeschlecht, z. B. Peirithoos, Bellerophontes, Herakles; anders urteilt hierüber Mommsen, Delphika S. 108.

Allen voran geht bei Hesiod als erstes Geschlecht das goldne. Es führte ein seliges Leben, noch zu Kronos' Zeiten. Die Leute alterten nie, und wenn es zum Sterben kam, schliefen sie sanft ein. Die Schilderung ihres sorgenlosen Daseins hat der Verfasser der dem Orpheus zugeschriebenen Argofahrt im Sinne gehabt, als er V. 1105 ff. ein Bild der Makrobier entwarf; man darf dabei an den etymologischen Zusammenhang von μακρὸς und μάκαρ erinnern, obwohl Hesiod seine Goldnen nicht Selige nennt. Über die Vorstellungen vom seligen Leben einer abgeklungenen Zeit oder einer weltentlegenen Ferne sei

auf Poeschels Aufsatz über das Märchen vom Schlaraffenlande verwiesen (Paul und Braunes Beitr. 5, 389 ff.); uns geht hier vorwiegend das an, was Hesiod über das Fortleben des goldnen Geschlechtes sagt. Seitdem der Erde Schoß sie birgt, sind sie edle Elfe, gute Holden (*δαίμονες ἐσθλοὶ*) geworden, und ihr Ehrenamt ist, Hüter der Menschen zu sein und Reichtumspender: im Gegensatze zu den sterblichen „unterirdischen Seligen" sind sie unsterblich und oberirdisch (*ἐπιχθόνιοι*); drei Myriaden an Zahl streifen sie, unsichtbar in Nebelhüllen, über die Erde dahin und wachen über Recht und Unrecht (Tage und Werke 121 ff.; 252 ff.).

Beim zweiten Geschlecht hat sich herausgestellt, daß die Schilderung seines früheren Daseins mit der des gegenwärtigen verbunden werden muß, damit die Übereinstimmung mit unsern Zwergen deutlicher werde. Auch hier dürfte etwas Ähnliches zutreffen: das Heer Reichtum spendender Geister, das über die Erde hinzieht, wird als ein gerne schmausendes vorzustellen sein; dafür gibt es in Nordeuropa eine vielbezeugte Parallele. Dann aber ist das Bild des Schlaraffenlebens, das ihnen zugeschrieben wird, durch die Vorstellung dieser Schmausereien erst herbeigezogen, das Gemälde des goldnen Zeitalters hinwiederum ward zum Anlaß, auch die andern Geschlechter nach Metallen zu benennen, wobei jedoch die *ἄνδρες ἥρωες* zu kurz kamen. Es ist kein Zweifel, daß Hesiod unter diesen sämtlichen Geschlechtern Menschen verstanden wissen will; er nennt sie bald *ἄνδρες* bald *ἄνθρωποι*. Beide Ausdrücke verhalten sich ähnlich wie Mann und Mensch, d. i. männisch, oder wie Mensch und Menschenkind; denn *ἄνθρωπος* steht wohl für *ἄντροφος, ἀνδρότροφος* mit umgesprungener Aspiration und mit *ω* wie in *στρωφάω, τρωχάω, τρωπάω* (worüber Collitz in Bezzenbergers Beitr. 2, 297 und Brugmann, Grundr. 1 § 314 zu vgl.), ist also eine Dissimilationsbildung wie *Πλεισθένης* aus *Πλειστοσθένης* und bezeichnet den Einzelnen als in der Gemeinschaft der Menschen aufgewachsen, als ein *ἀνδρῶν θρέμμα*, die Menschheit als ein *σύντροφον γένος*, während unter *θρέμμα* schlechtweg meistens das Tier, das zahme und das wilde, verstanden wird (*τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους* verbindet formelhaft z. B. Antoninus Liberalis in der 2, 33 f. besprochenen Erzählung), der Löwe in der Bergwildnis aufwächst (*ὀρεσίτροφος*) und die bevorzugte Stellung des Herrschers darin ihren Ausdruck findet, daß er *διοτρεφὴς* heißt. Mythengeschichtlich aber können die drei ersten Schöpfungen nicht für Menschen

gelten. Entspricht die zweite und dritte den Zwergen und Riesen, so besteht die erste aus den umfahrenden Hollen, Heimchen oder Schrezlein.

Es ist hier eine der Stellen, wo der Mangel einer kritischen Quellenkunde für gewisse Gebiete der deutschen Mythologie fühlbar wird. Denn da es sich um Dinge handelt, denen die Kirche ihre Aufmerksamkeit zuwandte, so wäre wichtig zu wissen, in Bezug auf welche Superstitionen die Ansicht Schein habe, daß Nachrichten, die aus theologischen Schriften stammen, nicht sowohl Zeugnisse einheimischen Volksglaubens seien, als vielmehr literarische Erbstücke aus Concilienschlüssen und Beichtschematen, deren Ursprung weit vor der Bekehrung nordischer Länder liege. Schmeller (1, 269 ff.) hat zahlreiche Stellen gesammelt, wornach zu bestimmten Zeiten, hauptsächlich in den Zwölften, eine Schar von Geistern das Land durchzieht und in den Häusern Einkehr hält; wo sie den Tisch für sich gedeckt finden, lassen sie Heil und Segen zurück. Ihre Führerin heißt Berchta, sie selber werden mitunter als Schrezlein, Schretlein bezeichnet. Dieselben Vorstellungen werden aus Frankreich bezeugt, wo die dominae nocturnae unter Führung der Abundia ihre Umzüge halten (Myth.[4] 237 ff.). Wie die Schrezlein der Berchta Alpwesen sind, so müssen es auch diese „Nachtfrauen" sein, und Grimm sagt ganz richtig: diese Nachtfrauen, blanken Mütter, dominae nocturnae, bonnes dames, bei Hinkmar lamiae sive geniciales feminae waren ursprünglich dämonische, elbische Wesen (Myth.[4] 882 f.). Im Kanton Zürich ist Nachtfräulein der Alp, die Drude, man spricht: 's Nachtfräuli hat mi druckt; Geschenke, welche über Nacht ins Haus kommen, werden scherzhaft ihr zugeschrieben (Schweizer Idiot. 1, 1251 f.). In Untersteiermark ist die Nachtahnel ein Gespenst, welches seine Gestalt vergrößern kann und die Kinder schreckt, der Alp, wie hamburgisch Nachtmoor, Nachtmutter (Lexer Sp. 6; vgl. Richey 170). Wenn also das Gefolge der alten Urschel aus Nachtfräulein besteht, so werden wir darin eine Spur alpischen Wesens erblicken dürfen, wie die Sage ihnen Laurings-natur zuspricht.

In Litauen gilt die Vorschrift: nach dem Abendessen darf der Tisch nicht abgenommen werden, vielmehr müssen Tischtuch, Schüssel, Löffel und Brot darauf liegen bleiben; denn wenn über Nacht der Alp oder die Mahr kommt und einen gedeckten Tisch findet, so drückt er die Menschen nicht im Bette und das Vieh nicht im Stalle (Tettau und Temme S. 286). Wenn ein Kind geboren

wird, so erscheinen die Laumen, und zwar meist ihrer drei, und teilen dem Kinde sein Los zu; sie nahen aber nur des Nachts, wenn Alles schläft, denn sie wollen von Niemand gesehen werden: stellt man nun in der Nacht, in welcher ein Kind geboren wird, etwas Speise und Trank für die Laumen hin, so teilen sie dem Kind ein gutes Los zu (Veckenstedt 2, 94 Nr. 102, 1. 2). Wenn in einem Hause ein Kind geboren ist, so muß man für die Verstuken (kleine Wesen, welche unsern Zwergen entsprechen) etwas Essen, Milch oder dergleichen hinter den Ofen stellen, alsdann sind sie dem Kinde gewogen und tun ihm in der ersten Woche nichts an; hat man ihnen aber nichts hingestellt, so kann man das Kind vor ihrem schädigenden Einfluß nur dadurch bewahren, daß man ihm eine Bibel oder ein Kreuz unters Kopfkissen legt (ebd. 2, 12 Nr. 91, 2). Die Verstuken zeigen sich den Leuten gern in der Wirtschaft nützlich, wenn man ihnen des Abends den Tisch mit Speisen besetzt und sie in geziemender Weise zum Essen einlädt; gefällt ihnen aber das Essen nicht oder hat man sie beleidigt, so verlassen sie das Haus oder schädigen die Wirtschaft (ebd. Nr. 3). Hat man gemerkt, daß die Verstuken im Hause gewesen sind, so muß man ihnen fortan jeden Abend einen sauber gedeckten Tisch mit Brot, Butter, Käse und Milch hinsetzen und sie laut zur Mahlzeit einladen. Ist am andern Morgen die Speise verschwunden, so sind sie dagewesen und haben Alles aufgegessen — ein Zeichen, daß man Gutes von ihnen zu erwarten hat; blieb aber die Speise unberührt, so hat man ihre Macht zu fürchten (ebd. Nr. 6). Die Barstukken sucht man sehr zu Freunden zu haben. Des Abends wird ihnen in der Scheune ein Tisch gesetzet, den bedeckt man sauber mit einem Tischtuche und setzet darauf Brot, Käse, Butter und Bier; dann werden sie zur Mahlzeit gebeten. Wenn nun am Morgen auf dem Tisch nichts gefunden wird, dann freuet man sich sehr und hoffet auf großen Zuwachs im Hauswesen. Wenn aber im Gegenteile die Speisen über Nacht unberührt geblieben, dann bekümmert man sich und vermeint, die Barstukken seien davon gezogen und werden nun Schaden anrichten (Tettau und Temme S. 258 Nr. 4; vgl. S. 120).

Der einzelne Alp wird dadurch abgehalten, daß man Wasser und Brot unters Bett stellt (vgl. 1, 196), oder man entledigt sich seiner, indem man ihm ein Brötlein verspricht oder ihn zum Frühstück einlädt; es ist aber nötig, daß man nachher, wenn er sich unter irgend einer Gestalt einfindet, das Versprochene ihm gebe, daß man

ihm am Frühstückstische wirklich ein Gedeck bereit halte (vgl. 1, 184). Dabei liegt wohl der nemliche Gedanke zu Grunde wie in der früher 2, 334 erwähnten lateinischen Sage von Cardea, welche für die Strigen die Eingeweide eines Ferkelchens hinlegt, damit sie von denen des Königskindes ablassen sollen; der Zweck ist, dem hungrigen Alp einen Ersatz zu geben für Fleisch und Blut des Schläfers. Aber der tierisch blutige Fraß, wie er dem blutgierigen Wesen des Alps entspricht, ist zum menschenwürdigen Mahl erhöht, vielleicht deswegen, weil man die Geister der Verstorbenen (die ja auch unter die Zahl der Alpe gehören und als Vampyre überaus blutdürstig sind) als vertraute Gäste ehren wollte. Statt jeden einzelnen Schläfer in dieser Weise zu schützen, richtete man im Namen sämtlicher Hausgenossen ein ganzes Mahl, und so festigte sich die Vorstellung, daß die Alpgeister scharenweise in die Häuser zu Besuche kommen. War ursprünglich die Absicht nur die, durch das Mahl den Alp vom Schläfer abzulenken, so stellt sich eine höhere Entwicklungsstufe in dem Glauben dar, daß des Hauses Glück und Unglück an der Bereitung des Mahles hänge, und parallel damit bilden sich die zahlreichen Sagen von freundlichen Hausgeistern und schadenfrohen Kobolden: man vergleiche die Fütterung der sieben Kobolde in einer pommerschen Sage (Jahn S. 113 Nr. 133) und die Angabe, daß der Kobold täglich gefüttert werden muß (Danneil, Wörterb. S. 112), woraus sich überhaupt die sogenannten Opfer an Hausgeister erklären. Da mit besonderer Vorsicht die kleinen Kinder vor den Angriffen des Alps geschützt wurden, so bildete sich hier der Glaube an seine Macht über Glück und Unglück zu dem Gedanken aus, durch die Elbe werde das Schicksal des Neugebornen bestimmt, und das den Glücksgeistern gerüstete Mahl sei von Bedeutung für das ganze Leben des Kindes.

Nach dem Glauben der Siebenbürger Romänen erscheinen bei der Geburt eines Kindes zwei Jungfrauen, Urbitele genannt, welche dem Neugebornen die Leibes- und Geistesgaben einbinden; es wird ihnen Wasser, Olivenöl und Mehl auf den gedeckten Tisch gestellt. Jede Hebamme, die ein tadelloses Leben führt, sieht und hört diese Gäste und vermag über ihren Besuch umständlich zu berichten (W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage, Hermannstadt 1866 S. 25). In Böhmen kommen, wenn ein Kind geboren wird, in der Nacht drei weiße Frauen ins Haus und beraten über das Schicksal, insbesondere über Heirat und Tod des Kindes. Sie tragen brennende Kerzen in der

Hand, die sie verlöschen, sobald sie ihr Urteil gesprochen haben. Um für das neugeborene Kind einen günstigen Spruch zu erlangen, stellt man für die Sudički Brot und Salz, wohl auch Bier auf den Tisch und meint, daß sie davon genießen. In der Gegend von Neuhaus glaubt man, daß die Sudički auch die Kinder austauschen, wenn die Zubereitungen zum Wochenbett, als Wasser, Salz und Einstaub fehlen (Grohmann, Sagenbuch S. 3). Die Angabe vom Austauschen des Kindes ist wertvoll als Beleg dafür, daß die schicksalverhängenden Frauen aus den kinderstehlenden Elbinnen hervorgegangen sind. Der horvatische Landmann pflegt in der Geburtsnacht seines Kindes auf den Tisch der Wochenstube Wachskerzen, Brot und Salz für die Rojenicen hinzusetzen. Roždanica ist der altslavische Name für die Patronin der schwangeren Frauen. Bei den Bulgaren in Altserbien erscheinen die Opfer den eigentlichen Schicksalsfrauen zugedacht. Man bringt die Gaben dar, jede in der Dreizahl, ursprünglich mit Hinblick auf die Dreizahl der Schicksalsfräulein, meint aber, daß man dadurch die Hexen vom Kinde banne; man legt zu dem Kind in die Wiege in einen Lappen gewickelt drei Weizenkörner, drei Salzkörner, einige Geldstücke und einen Bissen Brot, überdies noch einige Pflanzen, denen man Zauberkraft zuschreibt (F. S. Krauß, Sreča S. 119). Wenn bei den Horvaten und Slovenen die Besucherinnen Rodjenicen, Rojenicen, d. i. Geburtsgöttinnen heißen, so erhellt daraus, daß die Geburts- und die Schicksalsfrauen nur functionell verschieden sind; dasselbe Alpwesen, das dem Kind gefährlich wird, bedroht auch die Wöchnerin: in Griechenland traut man den Moiren zu, daß sie unbewacht gelassenen Wöchnerinnen den Hals umdrehen (Schmidt, Volksleben S. 215).

Auf Corfu pflegt man neben den Neugebornen Wein, drei Brotschnitten, Zuckerwerk und Gold für die Moiren hinzusetzen. Bei den Albanesen heißen die drei unsichtbaren Frauen, welche sich an der Wiege des Kindes einfinden, Phatiten, was offenbar wie fée mit fatum zusammenhängt; die in Hellas wohnenden Albanesen gebrauchen aber den griechischen Ausdruck. Vier oder fünf Tage nach der Taufe kommt die Hebamme ins Haus, bereitet mit eigener Hand gewisse schmackhafte Gerichte zu und trägt sie auf einem gedeckten Tische auf, worauf sie sich wieder entfernt. Nun begeben sich alle Familienglieder geräuschlos zur Ruhe, die Haustür offen lassend für die „Miri", die während der Nacht in Gestalt einer Katze oder irgend eines

andern Wesens sich einzufinden pflegt; kommt sie nicht oder verschmäht sie zu kosten, so gilt das Kind dem Unglück geweiht. Nach einem andern Berichte werden in der dritten Nacht nach der Geburt drei Gefäße mit Wasser, ebenso viele mit Honig und drei Mandelkerne für die Moira hingesetzt, dazu alle Kostbarkeiten des Hauses gelegt, die Türe nur angelehnt und die Hunde vom Hof entfernt (Schmidt, Volksleben S. 213 f.). Das Wasser, das hier und anderwärts als Bestandteil des Mahles vorkommt, hat ursprünglich eine andre Bedeutung (vgl. 1, 197).

Von besonderer Wichtigkeit ist natürlicher Weise das, was die Schicksalsfrauen über die Heirat bestimmen, und manche Sagen drehen sich hierum. Es hat sich daraus der Brauch entwickelt, daß heiratslustige Mädchen durch ihre Ammen ein Opfer von Kuchen und Honig für die Moiren in eine Grotte bringen lassen, um durch diese Schicksalsmächte einen Gatten zu erlangen; ein solches Opfer fand Pouqueville in den Felskammern am Museion zu Athen: ein Kuchen aus Weizenmehl, eine Schale mit Honig und etliche Weihrauchkörner auf einem kleinen baumwollenen Tischtuche (Schmidt, Volksleben S. 217 ff.). Auf etwas Ähnliches in Westfalen macht E. H. Meyer (Indogerm. Myth. 2, 520) aufmerksam. Ins Hollenloch bei Velmede rufen am Ostertage die Jungfern hinein: Velleda (?), gib mir einen Mann! und es antwortet aus der Höhle: Han! (Kuhn 2, 144 Nr. 416). In jenen athenischen Felskammern pflegen die Mädchen über den ihnen bestimmten Bräutigam Aufschluß zu holen, sie singen Lieder und suchen aus dem Wiederhall den Namen des Zukünftigen herauszuhören. Wie in Athen Befragung des Orakels und Darbringung eines Opfers neben einander bestehen, so werden wir auch für Deutschland beides annehmen dürfen, wiewohl nur ein kümmerlicher Rest des alten Brauches geblieben und überdies ins Scherzhafte verkehrt ist.

Ein litauischer Bauer ward beständig vom Unglück verfolgt und gieng schließlich in den Wald hinaus, um sich da in einem See zu ertränken. Plötzlich umringte ihn ein Schwarm kleiner Leute, und einer sagte: Du dauerst uns, und wir werden versuchen, dir zu helfen. Wir sind überall, in der Luft, im Wasser, in der Erde, im Himmel, auch in der Hölle: wir sind die Verstuken. Jetzt wollen wir dich zu drei Frauen bringen, den Laumes, die bestimmen das Los des Menschen; sie mußt du bitten, deine Schicksalsbestimmung zu ändern. Der Bauer ward in eine von Flammen umwaberte Höhle gebracht, wo die

drei Laumes saßen. Diese sagten ihm, sie könnten die einmal festgesetzten Bestimmungen nicht ändern; aber er solle samt Weib und Kind einen andern Namen annehmen. Das tat der Bauer, und die Berstuken gaben ihm und den Seinen mittels einer Zaubersalbe eine neue Gestalt. Von Stund an war er vom Glücke gesegnet (Veckenstedt 2, 13 ff.). Hier sind die drei Laumen zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben, an unzugänglichem Orte thronend, ähnlich wie der neugriechische Volksglaube die Moiren auf die Höhe des Olympos versetzt (Schmidt, Volksleben S. 211. 219). Auch im slavischen Glauben begegnet etwas der Art. Ein armer Holzfäller wird bei seiner Arbeit von großer Schwäche überkommen und fleht zu den Rojenicen, sie möchten wenigstens, nachdem sie ihm zwölf Söhne entrissen, den Dreizehnten am Leben lassen zur Stütze seiner Mutter. Als dieser die schwere Stunde naht, zanken sich die sieben Rojenicen lange über sein Geschick, bis endlich unter Donner und Blitz ihre Königin erscheint und sie erinnert, daß schon längst bestimmt sei, wie es dem dreizehnten Sohne des Armen ergehen soll. Da ward dem Knaben Glück und Segen zugesprochen, und er ist ein großer Herr geworden (Krauß, Märchen der Südslaven 2, 215 ff. Nr. 104).

Die Spender des Reichtums, hat sich gezeigt, sind nicht zu trennen von den Lorinnen, welche das Schicksal bestimmen. Bei Hesiod fehlt dieser letztere Zug. Da die Berstuken und Zwerge, welche zum Dank für das nächtliche Mahl den Wohlstand des Hauses mehren, mythologisch den bonnes dames, den umziehenden Schrezlein ꝛc. gleichstehen, so darf man sagen, die hesiodischen Dämonen aus dem ersten Alter seien dieselben Wesen, wie seine Makaren aus dem zweiten. An jenen hebt er namentlich hervor, daß sie ihr Augenmerk auf das Tun der Menschen richten und auf Recht und Unrecht achten. Auch dafür gibt es nordeuropäische Parallelen.

Ein litauischer Bauer, der viele Schlechtigkeiten begangen hatte, fuhr eines Tages nach der Stadt. Im Walde umringten ihn kleine Männlein und sprachen: wir sind Kaukie, wir bestrafen jede böse Tat. Damit zerrten sie ihn vom Wagen und begannen ihn zu quälen. Zum Glück für ihn kam Kelun Diewas, der Wegegott, dazu und sagte: in seinem Hause könnt ihr den Bauer züchtigen, so viel ihr wollt, aber auf dem Wege leide ich das nicht, hier habe ich die Macht; laßt ihn seines Weges fahren (Veckenstedt 2, 146 Nr. 113, 4). Die Kaukie sind richtige Alpe, kleine Gestalten mit langem Barte, welche

bei Nacht die Schlafenden würgen; die Berstukai oder Barzdukai aber heißen nach ihren langen Bärten (ebd. 2, 264): alle diese Gestalten stehen dem mythischen Urbilde noch ganz nahe, und man sieht, wie eine Klasse für die andre eintreten kann. Wenn das Gefolge der Holle die Spinnerin züchtigt (2, 319), so stellt sich darin das nemliche Rächer- und Richteramt dar wie bei den Kaukie, nur ohne den Anspruch „wir bestrafen jede böse Tat". In einem Schloß in Mähren geschah es, daß das Kind einer Gräfin durch die Amme vertauscht ward gegen ihr eigenes, das auf diese Weise zu ritterlicher Erziehung gelangen sollte. Nacht um Nacht ließen sich nun zwölf weiße Gestalten in den Gemächern blicken und sagten zu einem Priester, der sie bannen wollte, es habe jene Verwechslung stattgefunden, und sie müßten so lange erscheinen, bis das entdeckt werde oder bis die verwechselten Kinder stürben. Bald darauf starben beide Kinder, und der Spuk hörte auf (Germania 29, 414 Nr. 4). Die zwölf weißen Gestalten sind deutlich die Schicksalsfrauen, die mitunter in der Zwölfzahl auftreten; daß diese Frauen zuweilen Kinder vertauschen, ist 2, 348 erwähnt worden, hier dagegen verfolgen sie das Unrecht einer solchen Vertauschung: in einfachere Verhältnisse zurückübersetzt heißt das, die Schicksalsfrauen schwankten, ob sie an des jungen Grafen Stelle einen Wechselbalg legen oder ihn durch frühzeitigen Tod hinweg nehmen sollten.

Wo Schlägerei, Mord und Trinkgelage zu erwarten ist, da setzt sich das Gefolge der Ryfferova über die Tür und lacht laut auf, wann eine Untat geschieht (Myth.[4] 789); man stellt sich darunter Seelen vor, die nicht genug Gutes noch Böses getan haben, um den Himmel oder die Hölle zu verdienen, und deshalb umreiten müssen bis ans Ende der Welt. Die alte Vorstellung von den alles Unrecht hassenden Geistern (wozu man auch die Angabe aus dem Oetztal über die Habergeiß halte, oben 2, 220) ist hier ins Hämische, Schadenfrohe umgeschlagen. Das Gelächter gleicht dem, welches die schwedische Waldfrau aufschlägt, wenn man durch Beantwortung ihres Anrufs sich in ihre Gewalt gibt (Mannhardt 1, 129). Das schweizerische Guotisheer, die „seligen Leute", besteht aus den lieben Seelen der Menschen, die vor ihrem gesetzten Ziel starben und nun wandeln müssen, bis sie dies Ziel erreicht haben. Sie sind den Leuten gar freundlich und anmutig, kommen Nachts in die Häuser derer, die Gutes von ihnen reden und etwas auf sie halten; nachdem sie gefeuert, gekocht und gegessen, fahren sie wieder von dannen, und man spürt an der Speise keinerlei

Abgang. Es gilt auch die Meinung, daß noch lebende Menschen, Weiber und Männer, mit dem Heer ziehen könnten, davon sie desto glückhafter würden; wo man Einem solches zutraut, hält man's ihm für eine große Ehre, schätzt ihn auch vor andern Menschen viel frömmer, andächtiger und schier als heilig, und hält sie darum hoch, daß sie in einer so seligen Gemeinschaft seien (Lütolf S. 444 f.). Im Jahr 1525 sagt eine Frau zu Bludenz vor Gericht aus, sie sei vor etlichen Jahren, da sie Nachts aus dem Hause trat, einem großen Volke begegnet, dessen Führerin ihr die Wahl ließ, zu sterben oder alle Donnerstag und Samstag die Nachtfahrt mitzumachen. Sie sei aber in Mutterleib dazu verordnet worden, daß sie also gehen müsse. Des Haufens Oberste heiße Frau Selga und sei Frau Venus Schwester; das Volk bestehe aus lieben Seelen, die aber von bösen Geistern gequält würden; damit ihnen geholfen werde, müßten die Menschen Almosen und Spenden geben, Gutes tun und von Sünden lassen. In den Fronfasten richte das Volk ein Ding an wie ein Kessel, es sei aber kein Kessel, sondern ein Feuer, darein werfe man die, so selbiges Jahr in dem Kirchspiel sterben müßten, und sie pflege dieselben zu erkennen, als ob sie leibhaftig wären. Von Frau Selga habe sie auch die Kunde, daß viel Bergwerks in der Gegend liege; wenn man sich wohl halte und Gott diene, so verleihe er's und lasse es an den Tag kommen (Germania 2, 437 f.).

Diese Frau Selga ist die nemliche, die unter dem Namen Frau Zälti oder Frau Selten die Schar der ungetauft verstorbenen Kinder anführt (Lütolf S. 77 ff.; Germania 10, 103); so führt Holda das Wilde Heer, Berchta die Kinderseelen. Gemeint ist Frau Sälde, d. i. Frau Glück; doch nicht etwa eine Personification der Glücksvorstellung, vielmehr ist der Name der Führerin dem des Heeres nachgebildet, das ja aus „Seligen Leuten" besteht und anderwärts geradezu das Glücksheer genannt wird (Rochholz, Naturmythen S. 62) — etwa so als hätten die hesiodischen *πλουτοδόται* einen *Πλουτοδότης, Πλοῦτος* oder eine *Πλουτοδότειρα* zu Führern. Wenn sie eine Schwester der Frau Venus heißt, so dient zur Erläuterung, daß die Nachtfahren im Venusberg ihre Zusammenkünfte halten (Myth.[4] 882); die Seligen Leute hängen mit Frau Venus zusammen, wie die Seligen Fräulein mit den Fenesleuten (oben 2, 194). Der Zug, daß die Speisen, von denen die Geister genossen, wie unberührt stehen, begründet einen Unterschied von der östlichen Tradition, wornach gerade darauf viel

gehalten wird, daß die Laumes reinen Tisch machen; aber er stimmt mit der westlichen von Frau Abundia, deren Gefolge gleichfalls schmaust, ohne daß der Speisen weniger würde. Wenn in Vöran die Saligen Fräulein den Hof des Eggerbauern besuchten und aus der Milchbütte tranken, nahm die Milch nicht ab, sondern zu (oben 2, 36); so gehen die Seligen Leute und die Seligen Fräulein in einander über. In einer Komödie des Pherekrates erzählt eine aus der Unterwelt zurückgekehrte Frau von den Wundern des Schlaraffenlandes, deren gröstes ist, daß, wovon man genießt, nicht abnimmt, sondern sich verdoppelt (Paul und Braunes Beitr. 5, 394): es ist offenbar kein Zufall, wenn Hesiod seinen *πλουτοδόται* ein Schlaraffenleben zuschreibt.

Sehr merkwürdig ist der Kessel, der eigentlich kein Kessel, sondern ein Feuer ist. Von dem Kessel oder Feuer der Froberten und ähnlicher Wesen war weiter oben gelegentlich der Demophoonsage die Rede. In der welschtirolischen Sage von den zwölf Froberten, welche sich in der Spinnstube einfinden, um die Spinnerinnen zu sieden und zu brühen (oben 2, 323), ist geschildert, wie die langnäsigen Unholdinnen der Reihe nach auf Stühlen Platz nehmen; dann hebt die erste an: was wollen wir tun? Die zweite versetzt: wir wollen Wäsche machen. Und die erste sagt nun zu den zitternden Weibern: bringt uns Wassereimer, wir müssen Wasser holen. Es ist eine Sitzung ganz wie von slavischen Schicksalsfrauen, die sich über das einem Menschen zu erteilende Los beraten. So hat es gar nichts Auffälliges, wenn wir den verhängnisvollen Kessel, der sich uns als ein richtiges Alpgerät ausgewiesen hat, hier zum düstern Symbol der fürs nächste Jahr verhängten Todesloſe werden sehen.

In „Etzels Hofhaltung" wird Frau Sälde verfolgt, ganz so wie die Seligen Fräulein vom Riesen oder Wilden Mann verfolgt werden (vgl. Myth.[4] 787; Stark, Dietrichs erste Ausfahrt S. XI) — ein abermaliger Beweis, daß Frau Sälde nicht Fortuna ist, sondern eine Lorin, nicht eine Allegorie, sondern eine vollblütige mythische Gestalt. Darum sind wir auch berechtigt, die altdeutschen Wilsälden so zu deuten. Man versteht darunter Bestimmerinnen des menschlichen Loses; über das Einzelne vgl. Myth.[4] 715. 720; Maßmann, Kaiserchronik 3, 669 ff.; Frommann, Mundarten 1, 185 ff. Nr. 4. 5. Auch Wilwalten heißen sie, und so wird der Name sie wohl bezeichnen sollen als die in entscheidungsvoller Stunde (hwîla) waltenden Sälden.

In der kölnischen Erzählung von den Wilsälden (Frommann a. a. O.) wird statt Wilsälden auch der Ausdruck Nachthulden und Nachtfahren gebraucht, und so bestätigt sich, daß sie Sälden heißen, weil sie dem Säldenheer, dem Volk der Seligen Leute angehören; unmittelbar auf saelde läßt sich der Name nicht beziehen, denn dies bedeutet nicht Schicksal, sondern Heil und Segen.

Mit dem Bludenzer Bericht hat manche Ähnlichkeit der im fünfzehnten Jahrhundert berühmte Buschmannsche. Statt des Nachtvolks der Frau Selga, statt umfahrender Nachtholden oder Nachtfrauen oder Seligleute treten da Selige Frauen oder Holden auf, die unter der Erde wohnen in der Leute Höfen; sie beklagen sich, daß viele Menschen ihre Häuser nicht rein halten, und strafen eine solche Stätte durch Unsegen. Am Donnerstag, so wird empfohlen, sollen die Leute früh zu Bette gehn, zuvor das Haus rein machen und die Tafel mit guten Speisen bereiten für die nächtlichen Gäste, dann werde es ihnen wohl gehen in all ihren Sachen (Germania 11, 414; 17, 78; Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 6, 54). Die Klage über die Unreinlichkeit der Menschen kehrt in zahlreichen Zwergsagen wieder, aber auch die Seligen Leute des Nachtvolks halten darauf, daß die Küche fleißig aufgeräumt sei (Lütolf S. 446). Vom Nachtvolk unterscheiden sich diese Seligen Frauen dadurch, daß sie angesiedelte Hausgeister sind, sie stehen darin den litauischen Verstuken gleich, und so wiederholt sich die Wahrnehmung, daß zwischen dem (hesiodisch zu reden) goldenen und silbernen Geschlecht keine feste Grenze zu ziehen ist.

Einen Punkt aus dem Bludenzer Protokoll haben wir noch zu besprechen: die Frau ist schon im Mutterleibe dazu verordnet, mit den Seligen zu fahren. Jedes dritte Kind hat die Bestimmung, mit Frau Abundia zu fahren, und so zieht denn mit ihr der dritte Teil der Welt (Myth.[4] 238). Nach Burkhard von Worms bestimmen die „Parcen", ob einer ein Werwolf u. dgl. werde (Mannhardt, Germ. Myth. 631—636). Zum Werwolf oder zur Mahrte wird das jüngste von sieben Geschwistern gleichen Geschlechtes, ohne Schicksalsspruch, durch die bloße Zahl schon (vgl. oben 1, 273). Auch die Zeit der Geburt kann bestimmend wirken; wie der Ausdruck Wilsälde auf die Wichtigkeit der Stunde weist, so lehrt der slavische Volksglaube, daß Mittag und Mitternacht unheilvolle Geburtsstunden sind, eine glückliche dagegen die frühe Morgenstunde (Krauß, Sreća S. 138).

In wie weit damit der Glaube an glückliche und unglückliche Gestirne (ebd. 109 ff.), der vom astrologischen Planetenglauben wohl zu scheiden ist, zusammenhängen möge, lassen wir ununtersucht, sondern weisen nur darauf hin, daß die Unglückszeiten zusammenfallen mit den Alpzeiten, die Glücksstunde die nemliche ist, welche den Alp verscheucht. Kinder in der Galluswoche geboren werden Walriderſken und Nachtwandler (Strackerjan 1, 377 § 249); da der um die nemliche Zeit, Mitte Oktober sich zeigende fliegende Sommer den Namen Gallensommer, Gallussommer führt, so läßt sich denken, vom Elbengespinst aus habe man auf besondere Rührigkeit der Elbe um St. Galli Tag geschlossen. Nach neugriechischem Glauben werden die in der Weihnachtswoche gebornen Kinder Kalikantsaren; in Sachsen gelten die in der Scheechzeit (Gespensterzeit) gebornen für Alpe (E. H. Meyer, Indog. Myth. 2, 528): die Mittwinterzeit entspricht wiederum der Mitternachtsstunde (oben 2, 318), die Alpzeit ist verhängnisvoll. Walriderſken werden alle Mädchen, welche schon entwöhnt nach dem Tode eines nachgebornen Mädchens wieder an die Brust gelegt wurden und durchsaugen mußten (Strackerjan a. a. O.): wie diese zu Mahrten werden, weil sie saugend dem Alp ähnlich sind, so werden jene alpisch, weil sie zur Alpstunde, gleichsam als Alpgenossen, als Lauringe in die Welt treten.

Steht denn also die Glücks- oder Unglücksstunde in deutlicher Abhängigkeit von der Zeit, da die Alpe Macht haben oder entweichen müssen, und erweist sich diese hwîla als entscheidungsvoll nicht bloß für das Geschick überhaupt, sondern namentlich auch dafür, ob einer Mahrnatur tragen und mit den Hollen fahren soll, so drängt sich der Schluß auf, eben hier müsse die Vorstellung von den Schicksalsweibern ihre tiefste Wurzel haben, und das, was Burkhard von Worms als Geschäft der „Parcen“ angibt, sei in der Tat ihr ältestes, nemlich dem Menschen bei seiner Geburt zu verleihen, daß er sich nach Belieben in einen Werwolf oder eine andere Gestalt verwandeln könne. Parallele mündliche Überlieferungen hat Mannhardt (Germ. Myth. S. 633 f.) zusammengestellt. Darunter ist namentlich eine Sage wichtig von drei alten Weibern, die belauscht werden, wie sie übereinkommen, einen Täufling zur Mahre zu verwünschen; der Lauscher macht dem Vater des Kindes Mitteilung, und die drei Weiber werden von der Taufe ausgeschlossen. Ähnliche Belauschungen der drei Schicksalsfrauen kommen namentlich in slavischen Geschichten vor, und

es ist gar kein Zweifel, daß die drei Alten unsrer Sage, wiewohl sie nur als Gevatterinnen bezeichnet werden, als Schicksalsweiber zu denken sind.

Es ist schon 2, 272 f. darauf hingewiesen worden, daß Taufe und Geburt mythologisch gleichstehen und ungetauft so viel heißen kann wie ungeboren, der Ungeborne aber noch elbische Natur an sich hat. Wie nach Mich. Beheim der die Weiber „betaubende" Alp „von unzeitigen Kindern" wird, so gelten in der Oberpfalz die Druden für „unvollkommene Menschen", mit deren Zubereitung der Schöpfer nicht fertig geworden sei (Schönwerth 1, 210). Nach der Meinung der Kassuben sind die Ohyn (Alpe, Vampyre), obwohl sie als Menschen geboren werden, leben und sterben, gleichwohl keine „richtigen Menschen", sondern gespenstische Wesen, welche eben nur eine Zeit lang als Menschen auf der Erde leben (Ploß, Das Kind 1, 105). Ungetaufte Kinder heißen Heidelbe (Anzeiger f. deutsch. Altert. 13, 45 f.) und werden, wenn sie sterben, zum „Wilden Alf". Daß die Taufe hier nur das Erbe der alten germanischen Wasserweihe angetreten habe, ist einleuchtend dargetan von Mannhardt (Germ. Myth. S. 635 f.); wenn er sagt, durch die Wasserbegießung werde erst die Körperlichkeit des jungen Menschen befestigt, so ist als Erläuterung dazu zu halten, was oben 1, 196 f. über die Bedeutung des Wassers als Durchgangselementes ausgeführt wurde: erst der durchs Wasser gegangene Mensch gilt als im Diesseits aufgetaucht, hat seine Elfenhaut abgestreift gleich der erlösten Meerminne (1, 252). In sofern also stehen Taufe und Geburt einander gleich. Es leuchtet nun aber ein, daß die Vorstellung von solchen Menschen, die trotz der Taufe Elbe bleiben und keine „richtigen" Menschen sind, aufs nächste sich berührt mit der vom Wechselbalg, dem untergeschobenen Elbenkind. Die Schicksalsfrauen, die dem Neugebornen die Gabe verleihen, sich in einen Werwolf zu verwandeln oder als Mahre drücken zu gehn, legen eben damit ein Elbenkind in die Wiege: ob durch Raub, ob durch einen Spruch, in beiden Fällen werden die Seelen ihrer Bestimmung, Menschen zu werden, entfremdet und in der Gemeinschaft der Mahren zurückgehalten. Es ist deshalb uraltertümlich, wenn die Sudički, denen man versäumt hat ein Mahl zu bereiten, das Kind vertauschen (oben 2, 348). Das Mahl soll die Alpwesen vom Kinde ablenken, sie hindern, an seinem Eingeweide zu zehren, es zu vertauschen, ihm die Werwolf- oder Mahrengabe zu verleihen;

indem man sinnig diese negative Bestimmung durch die positive erweiterte, daß dem Kinde Gutes angetan werden solle, war der erste Schritt getan, die Mahr zur Verwalterin von Glück und Unglück zu machen. Auf so unscheinbarem Grunde ruht das düster erhabene Bild der Moiren und Nornen; und wenn die drei Schicksalsfaumen im flammenden Berg (vorhin S. 349 f.) dem unglücklichen Bauer keinen andern Rat wissen, als sich umtaufen zu lassen, so empfehlen sie ihm das nemliche Mittel, das sonst dazu dient, Einen, der drücken gehen muß, von seinem Mahrtum zu befreien (vgl. z. B. Toeppen S. 30).

58. Asprian.

Es ist vorhin davon die Rede gewesen, der frühe Morgen sei die eigentliche Glücksstunde; wie der Tag die Alpgeister verscheucht, so entweicht das Unglück vor dem in der Frühe Gebornen, die Eigenschaft des Morgens wird auf das morgendliche Kind übertragen. Daß das Märchen sich diesen Zug sollte haben entgehen lassen, wäre zu verwundern. Zu der großen Gruppe von „Bärenohr" (vgl. oben 2, 21) gehören einige russische Märchen, worin drei Brüder auftreten, Drillinge, der eine kam Abends zur Welt, der zweite um Mitternacht, der dritte, der Haupthelb, am frühen Morgen. Sie sind nach der Stunde ihrer Geburt genannt: Wetschorka, Polunotschka, Zorka oder Wetscher (Abend), Polnotsch (Mitternacht), Zorja (zarja Morgenrot) oder Wetschernik, Polunotschnik, Swjätozor (Afanassieff 7, 92 f.; 93 Anm. 1; Erlenwein S. 14). In den gewöhnlichen Fassungen sind die drei Helden nicht Brüder, sondern dem Haupthelden, Bärensohn, Bärenohr u. dgl. genannt, schließen sich unterwegs zwei (oder drei) andere starke Leute an, von denen einer für das Nachfolgende wichtig ist durch seinen Namen Baumdreher, Holzkrummmacher, Tannendreher (Tanne bedeutet Waldbaum überhaupt, Bezzenb. Beitr. 1, 167), Holzspalter u. dgl., im Russischen Eichenmann, Tannenmann, Waldmann (vgl. Köhler in Eberts Jahrb. f. rom. und engl. Literatur 7, 25 und zu Schiefners Awarischen Texten Nr. 2; Afanass. 8, 587). Dieser russische Waldmann ließe sich im Deutschen durch Witolt (wituwalt) wiedergeben. Die deutsche Heldensage kennt einen Riesen Widolt mit der Stange, der nach dem Spielmannsgedicht von König

Rother ein Dienstmann des Königs Asprian ist, nach der Thidrekssage einer seiner Brüder; der Name scheint mittel- oder niederdeutsche Form von Witolt zu sein und Niemand anders zu bezeichnen als eben jenen Waldmann. Die Stange in seinen Händen muß aber ursprünglich nicht ihm, sondern dem König Asprian gebühren, denn es wird sich zeigen, daß dieser dem in der Frühe gebornen Jüngsten entspricht, der in den Märchen eine Eisenstange zu führen pflegt. Den Hergang haben wir uns so zu denken: die Heldensage nahm vom Märchen herüber die drei Brüder, machte den Jüngsten als den Haupthelden zum König, übertrug aber die märchenhaften Züge, welche dem gebietenden Asprian nicht mehr anstehen, auf die der parallelen Reihe zugehörige Figur des Widolt.

Stellen wir demnach Widolt beiseite, so bleiben noch drei Brüder Asprian, Etgeir und Aventrod. Nun hat Raßmann (Deutsche Heldensage 2, 700 f.) gezeigt, daß Etgeir in deutschen Gedichten als Atiger, Nitinger, Nitiger, Nehtinger, Nettinger, Mentiger vorkommt. Die echte alte Namensform wird Nahting oder auch Nahtigêr gewesen sein, und so entspricht Aventrod dem russischen Wetscher, Nahting dem Polnotsch; demnach bleibt für Asprian kein anderer Platz als der des Zorja. Die Entstellung jenes Namens durch Abwurf des anlautenden n geschah wohl absichtlich, um die drei Namen durch Stabreim zu binden; daß dem Helden eine mit Eisen beschlagene Hellebarde, atigêr, azigêr, zugeteilt ward, war eine weitere Folge.

Sprechen Aventrod und Nahting für sich selber, so macht Asprian größere Schwierigkeiten; doch ist günstig, daß der Sinn des Namens von vornherein feststeht. Die Endung ist wie bei Princian und Cyprian im Salman und Morolf. Cyprian heißt der Vater der Salme; ursprünglich scheint nach einer slavischen Version deren Entführer so geheißen zu haben (Wesselowski im Archiv f. slav. Philol. 6, 550), und diese letztere Version muß auch in Deutschland bekannt gewesen sein, nicht bloß weil aus ihr der Name für Salmes Vater entlehnt ward, sondern auch weil im Siegfriedsliede dem die Königstochter entführenden Riesen der Name Kuperan oder Cüprian beigelegt wird (W. Grimm, Heldens. 174; vgl. ebd. Cuppirôn). Die slavische Form wäre Kupranin (Archiv a. a. O.). Das exotische Kuperân mag das Muster abgegeben haben für ein Asperân, zu dem sich das überlieferte Aspriân verhielte wie Cüpriân zu Kuperân; aus solchem -perân schimmert aber, wie schon Uhland

sah (Werke 8, 514), kenntlich das gut deutsche -bern, -beran (vgl. Beranhart) hervor. Ein Astperno verzeichnet Förstemann 129, weibliches Asperina, Aspirin, Aspirn, Asprin 103; diese ast- und as- verhalten sich wie aust- und aus- (183. 184) und sind vielleicht damit identisch, falls ast- wie in Astfali (Germania 31, 442) zu beurteilen ist. Es wäre dann westfälisches und bairisches â = au, ô (Holtzmann 1, 140; vgl. Bair. Gr. § 38. 40; Alem. Gr. § 34) anzusetzen, wir hätten von einem Âspriân auf ein Ausbern zurückzugehen, dessen erstes Glied dieselbe Wurzel und denselben Sinn enthielte wie lat. aurora: Asprian wäre demnach in der Tat nach dem Morgenrot benannt, wie sein Bruder nach dem Abendrot. Anlehnung mag stattgefunden haben an die mit as- gebildeten Namen, das wohl aus asan in asni .und aus dem nächstverwandten aran Ernte zu deuten ist: in Baiern rufen die Schnitter einen heiligen Aswald, Oswald an, in Franken einen heiligen Mäher (Panzer 2, 214 ff.; 480 ff.), das muß einen der Ernte waltenden bedeuten, wie der Kobold des Kobens oder Hauses waltet, mit dem englischen Oswald hat es nichts zu schaffen.

Über das alte Wort für Morgenrot, wovon unser Osten und Ostern stammt, ist zu vgl. Paul und Braunes Beitr. 7, 503 ff.; Gust. Meyer, Griech. Gr. § 105; vgl. § 17. 224; Bezzenbergers Beitr. 10, 23 f.; 62 f. Der Accentwechsel in der Flexion bedingte Unterschiede und Mischformen, von denen für das Germanische in Betracht kommen áuses, ausés und áuses (der Vocal der Endsilbe ist als für unsern Zweck belanglos schematisch angesetzt). Von ausés gieng aus das eár in angelsächs. eárendel, das neben leóma als Übersetzung von lat. jubar gegeben wird; im Deutschen findet sich jubar mit sunnenschîn und morgenstern glossiert, und da leóma und sunnenschîn sich entsprechen, so wird eárendel gleich morgenstern sein (zur Bedeutung Morgenstern für jubar vgl. Servius zu Virg. 4, 130 und Varro). Als eárendel und sunnon leóma wird Christus angeredet in einer vielfach abgedruckten Stelle (z. B. Myth.[4] 311; Grein, Sprachsch. 1, 247), d. i. als Morgenstern und Sonnenschein, wie er sich selbst den hellen Morgenstern (Offenbarung 22, 16) und das Licht der Welt nennt; auch auf Maria bezogen (Ettmüller, Lex. Anglos. 60) würde die Bedeutung Morgenstern zutreffen (Mone, Hymnen 2, 16 Nr. 328 Anm.). Die zweite Worthälfte -endel erläutert sich vielleicht durch die Adjectivendung

-wende (Kluge, Stammbildungslehre § 245). In einem nordischen Mythus kommt ein Stern vor, welcher Aurvandils Zehe genannt wird, die Zehe des Morgendlichen. Wenn Schade Recht hat, so stammt Zehe von derselben Wurzel wie Zange; von Zange werden wir aber Zunge nicht trennen dürfen: die Schlangenzunge scheint zu beißen, zu stechen, den gleichen Eindruck macht das Gezüngel der Flamme. Da nun zungal, tungl Stern zu Zunge gehört, so wären zungal und Zehe verwandt, und man könnte fragen, ob nicht ein etymologisches Versteckspiel aus einem aurvandilstungl, einem morgendlichen Sterne, eine Aurvandils Zehe gemacht habe. Auf den Mythus selbst, worin eine ätiologische Sage über den Brauch, Schleifsteine wegzuwerfen, verknüpft ist mit einer über jenen Sternnamen, gehen wir hier nicht ein, lassen also auch die Frage ununtersucht, in wieweit Müllenhoff Recht habe, wenn er diesen Aurvandil gleichsetzt mit dem Orendel des deutschen Gedichtes (Altertumsk. 1, 35). So viel aber ist wahrscheinlich, daß Orendel, der Sohn des Augil (d. h. Aurgil, Aurgern? vgl. Agrimus, Gepa für Argrimus, Gerpirga Stark, Kosenamen S. 111; oder Aurgêr wie oben Nahtigêr), ein am Morgen geborner Held war wie Asprian und Svjätozor, durch seine Geburt tüchtig, Märchenabenteuer zu bestehen.

Häufiger als die mit aus- und aur- gebildeten Namen sind die mit ôs-, oas-, uas-, uos- anhebenden (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 10, 172; Förstemann 103; 1271; 1337). Wie griech. ἠώς auf ᾱυσως beruht, in lat. aurora āu zu au verkürzt ist (vgl. naufragium), so konnte die alte Länge in einem germanischen ôws fortleben, dessen w nach langem Vocal vor dem Konsonanten ausgedrängt werden mußte; das so entstandene ôs traf vor seiner Diphthongierung eine Zeit lang in der Schrift überein mit dem aus aus (Ausbern) verengerten ôs, neben welchem in grammatischem Wechsel ôr (Orendel) steht.

Von den drei Brüdern Abendrôt, Nahtigêr und Ausbern, Ôsbern, über deren ursprüngliche Natur und Bedeutung die späte Erfindung „Asprian und Wisselau" (oben 2, 18) nichts lehren kann, wird es, wie im russischen Märchen, geheißen haben, daß sie nicht nach Tagen, sondern nach Stunden wuchsen und zu gewaltiger Größe und Stärke herangediehen (Erlenwein S. 14; vgl. Schiefner, Awarische Texte S. 13 und S. VIII Anm.). In griechischer Sage entsprechen die beiden Aloaden (Bauernsöhne, wie der Name besagt), welche jedes Jahr eine Elle in die Breite, eine Klafter in die Länge wuchsen. Sie

nahmen den Ares gefangen und hielten ihn dreizehn Monate in einem ehernen Behältnis oder Gewahrsam (κέραμος), bis Hermes den schier Verschmachteten befreite. Ferner türmen sie den Ossa, Olymp und Pelion auf einander, um in den Himmel zu gelangen, oder wollen das Land zum Meere machen und umgekehrt, oder die Welt einreißen, oder sie streben nach dem Besitz der Hera und der Artemis. Artemis sprang als Hindin zwischen ihnen durch, sie warfen ihre Speere nach dem vermeintlichen Wild und töteten sich so gegenseitig. Artemis als Hindin gemahnt an das schwedische Waldweib, welches in Gestalt eines Rehbockes diejenigen zu narren pflegt, denen es nicht hold ist (Mannhardt 1, 131). Die ganze Sage, wie sie aus fragmentarischer Überlieferung hergestellt ist, macht den Eindruck, als sei sie durch Verschmelzung mehrerer Märchen zu Stande gekommen. An die Bärenohrgruppe gemahnt die Gefangensetzung des Ares: Bärenohr überwältigt und fesselt einen riesenstarken Zwerg (oben 1, 174; 2, 21). Wenn Bärensohn schon als Kind einen Berg in die Höhe hebt oder einen mächtigen Felsblock zur Seite schiebt (Schneller S. 189; Colshorn S. 19 Nr. 5; Cosquin Nr. 1, vgl. 1, 6), so ist das ein Kraftstück ganz würdig der bergetürmenden Aloaden. Aber zu bedenken bleibt, daß diese bloß Zwillinge, keine Drillinge sind und durch ihre Geburtsgeschichte nach dem Zweibrüdermärchen hinüberweisen.

Nach Apollodor nemlich hatte Iphimedeia, die Frau des Aloeus, eine Liebe zu Poseidon, gieng deshalb beständig ans Meer und schöpfte sich mit den Händen Wasser in den Busen, bis Poseidon mit ihr die Aloaden zeugte — ähnlich wie im Zweibrüdermärchen den Müttern von Wasserpeter und Wasserpaul (oder wie sonst diese wunderbar Empfangenen heißen mögen) ein Wasserstral in den Schoß springt. Eine südrussische Fassung erzählt: ein vom Feld heimkehrendes Mädchen, das heftigen Durst empfindet, sieht auf dem Wege zwei mit Wasser angefüllte Fußstapfen, trinkt von dem Wasser und fühlt sich sofort schwanger („es waren göttliche Fußspuren"); sie gebiert zwei Söhne, die wunderbar schnell heranwachsen und schon mit sieben Jahren in die Welt hinausziehen (Afanass. 8, 648, vgl. Leskien-Brugman S. 544). Die Übereinstimmung mit der Aloadensage ist unverkennbar. Eine andere, deutsche Version hat diesen Eingang vergessen und macht drei Brüder aus den zweien, ist aber wegen des weiteren Verlaufes wichtig. Der älteste Bruder, ein König, sieht einen brennenden Hirsch, verfolgt ihn und gelangt zu einer Hexe, die ihn in den Keller sperrt, ver-

hungern läßt und zu Stein verwandelt; der zweite Bruder, von Reisen zurückkehrend, heiratet des Ältesten Witwe, läßt sich gleichfalls durch den Hirsch verlocken und kommt um wie der erste. Der dritte aber ist vorsichtig gegen die Hexe, sperrt sie in den Keller und läßt sie dort langsam verhungern, seine Brüder aber belebt er wieder mit der Hexenrute. Erst ist große Freude, als aber herauskommt, daß alle die nemliche Frau haben, zücken sie die Schwerter wider einander, die zwei Jüngeren werden erstochen, und der Älteste kehrt traurig ins goldene Schloß zu seiner Königin zurück; jeden Morgen kam der Hirsch am Schloß vorbei, aber der König verfolgte ihn nicht mehr, und so muß er in alle Ewigkeit laufen (Colshorn S. 150 Nr. 47). Gewöhnlich wird der Schluß so erzählt, daß der aus der Macht der Hexe erlöste Bruder seinen Befreier aus Eifersucht tötet, dann aber wieder belebt, als er erfährt, daß seine Eifersucht ohne Grund war. Aber in einem rumänischen Märchen heißt es: nachdem der ältere erfahren hatte, der jüngere sei schuldlos gestorben, tötete er sich selbst (Kremnitz S. 204 ff. Nr. 17; zu der Todesart vgl. Awarische Texte S. 10). Wieder anders gewendet ist der tragische Ausgang in einem russischen Märchen (Afanass. 7, 277 Nr. 39; vgl. Leskien-Brugman S. 542 f.), das wir hier anführen, weil beide Brüder sterben. Fast alle Fassungen sprechen von einer Hexe; eine süditalische dagegen nennt einen Riesen, der den Armen in den Keller sperrt (Kaden S. 168 ff.). Der Hirsch begegnet noch vielfach in Varianten (Leskien a. a. O.).

Durchaus glaubwürdig und urkundlich belegbar wäre nach dem Bisherigen ein Schema des Zweibrüdermärchens in folgender Gestalt: Zwei Brüder, durch einen Trunk Wasser empfangen, wachsen rasch zu gewaltiger Größe und Stärke heran und begeben sich auf Reisen. Der eine heiratet eine Königstochter, verfolgt einen Hirsch oder eine Hindin, wird von einem Els in den Keller gesperrt, aber durch seinen Bruder befreit, der den Els in den Keller einschließt und langsam verhungern läßt; weil aber der jüngere Bruder die Witwe des Totgeglaubten geheiratet hat, geraten beide in Streit und erstechen einander. Wie diese Züge in der Aloadensage zur Verwendung kamen, ist nicht nötig im Einzelnen auszuführen. Ein Hauptunterschied blieb von vorn herein der, daß Ares als Gott nicht wirklich verhungern durfte. Daß er ein Gott war, gab aber auch Veranlassung, die Aloaden als Frevler an den Göttern überhaupt zu fassen.

Schon früher (1, 174, vgl. 169) ergab sich Veranlassung, die Scene, wie der Els gefesselt wird, im Bärenohrmärchen zu vergleichen mit der entsprechenden im Zweibrüdermärchen. Daß in der Aloadensage beide Märchentypen anklingen, ist danach leicht verständlich. In das awarische Bärenohrmärchen ist aber eine Episode eingedrungen, die in besonderer Weise an die Fesselung des Ares erinnert. Bärenohr, der eintägig wie ein Monatkind aussah und einen Monat alt das Aussehen eines Jährlings hatte, wuchs zu solcher Riesenstärke heran, daß dem König, bei welchem er Dienste nahm, bange vor ihm ward und er ihn aussandte, von einer Unholdin (Kart) den angeblich ausstehenden Tribut einzufordern. Die Kart wollte Bärenohr in eine Kiste sperren, er aber kam ihr zuvor, steckte sie selbst hinein und brachte sie dem König (Schiefner, Awarische Texte S. 15). Ähnliches ist aus der Heraklessage bekannt. Die Episode gehört eigentlich der Gruppe „vom jungen Riesen" an (Cosquin 2, 113. 269), und so ist ihrer schon gelegentlich des Peirithoos (vgl. 1, 317) Erwähnung geschehen. Auch an die Märchengruppe vom Schmied ist zu erinnern, der den Teufel in einen Sack steckt (Grimm Nr. 82), sowie an den Geist in der Flasche (oben 1, 113). In diesen Fällen tritt der Held allein auf, ohne Brüder oder Gefährten. Nun ist zu beachten, daß auf Kreta, wo die Fesselung des Ares stattgefunden haben soll (Roschers Lex. 1, 254,33), ein Grab des Otos gezeigt ward und Otii campi sich fanden (Preller^2 1, 81 Anm. 1), nichts aber von Ephialtes. Man möchte daher vermuten, der alte Kern der Sage habe nur einen einzigen Helden gekannt, und die Zweibrüderschaft sei spätere Erweiterung. Der Name Otos könnte an Bärenohr erinnern; wenigstens zieht Fick S. 142 die Namen auf *-ωτος* zu *οὖς* Ohr. Ein *Ἐφιάλωτος* würde bedeuten „einer mit Lauringsohren" (vgl. das oben 2, 187 über Hagöhrlein Gesagte); Kosenamen daraus wären Ephialtes und Otos, und diese Zweinamigkeit hätte dazu geführt, daß man das Zwillingsmotiv einmengte. Ähnlich wäre es, wenn man von einem *Αὐτεφιάλτης* (wie *Αὐτολέων, Αὐτόλυκος*) ausgehen dürfte; *ὠτὸς* für *αὐτὸς* ist delphisch, lakonisch und ionisch (Gust. Meyer § 120). Der Sinn wäre „leibhaftiger Alp, Els, Teufel".

Für Ares jedenfalls ergibt sich die Bedeutung eines elbischen Unholds, nach Art der riesenstarken Zwerge, deren Überwältigung nicht bloß im Märchen, sondern auch in der Heldensage eine würdige Aufgabe der Tapfern ist. Der auffällige Accent von *Ἄρευς* (Gust.

Meyer § 321) erklärt sich wohl durch den Einfluß der Nebenform Ἄρας, auf welche der Name Arantiden für Erinnyen weist. Von Ares überwältigt würde heißen können Ἄρηι ἀρημένος, wie man sagt γήραι, ὕπνῳ, καμάτῳ ἀρημένος, und Aras, Areus ist der Überwältiger, Bezwinger, eine völlig zutreffende Bezeichnung für ein Alpwesen der geschilderten Art.

59. Das Schicksalskind.

Wenn es wahr ist, was weiter oben gesagt wurde, daß das älteste Geschäft der Schicksalsweiber darin bestand, die Neugebornen nicht zu richtigen Menschen werden zu lassen, sie im Mahrenstand zurückzuhalten, und daß der in die Wiege gelegte Wechselbalg im Grunde dieselbe Vorstellung ausdrücke, so müssen die Schicksalsmärchen die Gegenprobe dazu geben. Daß die Probe stimme, wird sich an wenigen Beispielen zeigen lassen; zu mehr gebricht es an Raum.

Der Wechselbalg wird nicht älter als achtzehn, neunzehn Jahre (vgl. oben 2, 343). Ein Hauptmann übernachtete einmal in einem Bauernhause, wo eben ein Söhnlein zur Welt gekommen war, und hörte, wie die Schicksalsfrauen über das Los des Kindes sich berieten und zu dem Schlusse kamen, in seinem achtzehnten Lebensjahre solle der Jüngling im Brunnen des Hofes ertrinken. Der Vater, dem er das mitteilte, traf nach achtzehn Jahren Anstalten, den Brunnen zu verschalen, war aber noch nicht ganz damit fertig, als der Sohn vom Acker zurückkehrend an den Brunnen trat, um seinen heftigen Durst zu stillen. Da jener ihn zurückhielt, ward der Jüngling ohnmächtig, sank über den Brunnenrand und ertrank (Grohmann, Sagenbuch 1, 4). Der Pathe eines Mädchens hört vor der Taufe zufällig den Spruch der Moiren mit an, es solle im Alter von achtzehn Jahren ertrinken. Beim Herannahen des verhängnisvollen Jahres bittet er sich die Tochter von den Eltern auf einige Zeit aus, nimmt sie mit nach seinem Dorfe und sperrt sie in ein Zimmer. Hier findet man sie eines Tages ertrunken im Waschbecken (Schmidt, Griech. Märch. S. 221 Nr. 2). Ohne den Eingang von den Schicksalsfrauen begegnet häufig in deutschen Sagen das Motiv, daß man vom Flusse her eine Stimme rufen hört: die Stunde ist da, aber der Mensch noch nicht. Zugleich sieht man einen Knaben außer Atem nach dem Wasser zu laufen, hält

ihn zurück, gibt dem dürstenden einen Trunk, und er stürzt entseelt zu Boden. Die Vorstellung ist wohl die, daß ein Mensch, dem nur das Alter eines Wechselbalges zugesprochen ward, nach Ablauf seiner Lebensfrist ins elbische Wasserreich zurückkehrt: ins Wasser springt der irische Wechselbalg, ins Wasser werden die deutschen Kielkröpfe geworfen (Irische Elfenmärchen S. 34; Deutsche Sagen Nr. 81. 82). Eine Veränderung des Motivs zeigt die weitverbreitete Sage von der Prophezeiung, daß ein Kind, wenn es ins Jugendalter eintrete, vom Blitz erschlagen werden solle (z. B. Germania 29, 412; einige andere Stellen sind Nebelsagen S. 273 verzeichnet).

Sofern die Wechselbalgsage auf dem ängstlichen Traum der Mutterssorge beruht, fallen jene Schicksalssagen eben diesem Typus zu. Dem Mannestraum dagegen, dem eigentlichen Mahrtenmythus gehört folgende Sage an. Ein Graf, der in einem Kruge übernachtet, hört die Besprechung der Laumen, welche dem eben zur Welt gekommenen Töchterlein der Wirtin den lauschenden Grafen zum Manne bestimmen. Ergrimmt darüber nimmt er einen Hammer und haut das Kind auf den Kopf, daß das Blut herausspritzt. Das Mädchen war aber nicht tot, sondern erholte sich langsam wieder und erblühte nachher zu unvergleichlicher Schönheit. Fünfzehnjährig kommt sie in die Stadt, wo sich ein reicher Graf in sie verliebt, und wird dessen Frau. Nach der Hochzeit entdeckt er unter ihrem reichen Goldhaar eine Narbe und merkt, daß der Schicksalsspruch in Erfüllung gieng (Veckenstedt, Litau. Myth. 2, 95). Eine griechische Variante erzählt: Ein junger Kaufmann hört den Spruch der drei Moiren, das eben geborene Mädchen solle den Fremden heiraten, der da liege und schlafe. Was? denkt er, ich, ein kräftiger Mann von dreißig Jahren, soll diesen Teufel da heiraten? Er stand auf, warf das Kind zum Fenster hinaus und machte sich aus dem Staube. Am andern Morgen fand die Mutter ihr Kind unten vor dem Fenster auf einen Pfahl gespießt, auf welchen es gefallen war. Unter ihrer Pflege genas das Mädchen. Nach Jahren heiratete sie einen älteren Kaufmann von auswärts; in der Hochzeitnacht wird eine Narbe in der Seite der Braut Veranlassung, daß sich die wunderbare Fügung enthüllt (Bernhard Schmidt, Griech. Märch. S. 67 Nr. 2).

Es ist schon öfter darauf hingewiesen worden, daß in den Sagen der vom Schläfer gefangene und zum Lurod gewordene Alp kläglich mißhandelt wird. So nimmt z. B. eine Frau den Strohhalm, worein

sich die Drude verwandelt hat, peitscht und zerzaust ihn, brennt ihn an und wirft ihn schließlich hinaus; die Nachbarin aber gieng fürchterlich zerschlagen umher, voll blauer Flecke, an den Füßen voller Brandmale (Schönwerth 1, 221). Ein Tischler, der von der Zmora gedrückt ward, faßte sie, rang mit ihr, tötete sie durch einen Schlag mit dem Hammer und warf sie auf den Misthaufen. Am folgenden Morgen fand man hier einen menschlichen Leichnam mit der Wunde vom Hammerstreich (Toeppen, Aberglauben aus Masuren S. 29). Gerade so findet man an die Wand genagelt oder in den Schraubstock eingezwängt die nackte Mahre bald tot bald lebendig (vgl. 1, 55 ff.). Da nun die gefangene Mahre in sehr vielen Sagen geheiratet wird, so könnte die masurische Erzählung auch so schließen: am folgenden Morgen fand man auf dem Misthaufen ein wunderschönes Mädchen, mit einer Wunde im Kopf, aber noch lebend; als sie sich erholt hatte, nahm sie der Tischler zur Frau. Oder es ließe sich eine Doppelsage denken: ein Mann, welcher der Mahre eine schwere Wunde beigebracht hat, so daß er sich für ihren Mörder hält (vgl. Strackerjan 1, 387 § 251, f), hat lange Zeit vor ihr Ruhe; eines Nachts aber kommt sie wieder und ist so reizend, daß er sie festhält und heiratet, an einer Narbe aber erkennt er, daß es die nemliche ist wie damals. Die Ähnlichkeit mit unsern Schicksalssagen leuchtet ein. Wiederum zeigt sich, daß das Geschäft der Moiren ursprünglich darin bestand, das Neugeborne zum Alp oder Werwolf zu machen; denn das dem kleinen Mädchen beschiedene Geschick ist ein richtiges Mahrtenlos.

Der russische Held Svjatogor erfährt vom Schicksalsschmiede: deine Braut ist im Reich am Meere, in der Landeshauptstadt; dreißig Jahre liegt sie auf dem Misthaufen. Svjatogor zieht hin und findet hinter einem ärmlichen Häuslein ein Mädchen auf dem Misthaufen, ihr Leib sieht aus wie Tannenrinde. Er legt fünfhundert Rubel auf den Tisch, führt mit seinem scharfen Schwerte einen Hieb auf des Mädchens Brust und zieht von dannen. Das Mädchen erwacht, es fällt wie Rinde von ihr, und sie wird zu einer Schönheit, wie man sie nie zuvor auf der Welt sah. Mit dem Gelde treibt sie Handel und erwirbt unermeßliche Reichtümer. Der Held Svjatogor hört von ihrer Schönheit, sucht sie auf und gewinnt sie zur Frau. Beim Schlafengehen sieht er auf ihrer weißen Brust eine Narbe. Sie gab darüber Auskunft: in unser Land am Meere kam ein unbekannter

Mann und ließ in unsrer Hütte fünfhundert Rubel; ich aber schlief einen kräftigen Schlaf: als ich aufwachte, war auf meiner Brust eine Narbe, und es war als fiele Tannenrinde vom weißen Leibe — bis dahin hatt' ich auf dem Misthaufen gelegen ganze dreißig Jahre. Da erkannte der Held Svjatogor, daß man seinem Schicksale nirgendhin entfliehen könne (W. Wollner, Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen S. 95 f.; vgl. 77. 82. 98). Ganz das nemliche Abenteuer wird dem Helden Samson zugeschrieben, ist hier aber das Vorspiel der aus der Bibel bekannten Sage von Delilas Verrat. Der Misthaufen ist offenbar derselbe, den die masurische Mahrensage nennt. Es hat aber die Vorstellung eingewirkt von den schlafenden Mahren; vgl. Grimm Nr. 111, wo die Königstochter ganz in ihr Hemd eingenäht schläft. Gemeint könnte sein der Zustand der Ungeborenheit; übrigens ist es ja ein sehr geläufiges Märchenmotiv, daß überirdische Schönheit unter der unscheinbarsten Hülle sich versteckt. Tannenrinde und Misthaufen zusammen sind in dem Sinne verwendet, daß begreiflich werde, warum dem Helden eine solche Braut nicht behagt.

Die Samsonsage läßt den geblendeten Samson umherirren von einer Leibeigenen geführt, ähnlich wie Ödipus mit Antigone. Es scheint fast, als habe die Schicksalssage die Erinnerung an Ödipus geweckt, und dieser Geblendete wiederum habe den geblendeten Simson herbeigezogen. Aus eigenen Mitteln gewinnt die Sage tragischen Ausgang in einer böhmischen Version. Ein Handwerksbursche, der den Spruch der Schicksalsrichterinnen zu Schanden machen will, treibt dem neugebornen Mädchen eine Stecknadel in den Kopf, weil geweißagt ist, er werde sie zum Weibe und durch sie den Tod haben. Als er sie später ahnungslos geheiratet hat, fühlt er einmal etwas Hartes auf ihrem Kopfe und erkennt die Stecknadel. Als er sie herauszieht, verblutet sich die Frau; da will er auch nicht länger leben und gibt sich selbst den Tod (Grohmann, Sagenbuch S. 5 Nr. 5). Die verhängnisvolle Nadel ist vermutlich hervorgebildet aus der Nadel, mit welcher die Mahrte festgeheftet wird (oben 1, 108, vgl. 55 ff.). Der Pfahl in der neugriechischen Sage, auf welchem das aus dem Fenster geworfene Kind sich spießt, darf wohl gleichfalls hierauf bezogen werden.

Es mußte verlockend erscheinen, das Thema so zu ändern, daß das neugeborne Kind ein Knabe war. Entsprechend wäre dann gewesen, die Schicksalsweiber durch ein Frauenzimmer belauschen zu lassen; das hätte aber Übelstände ergeben: die Frau wurde viel zu alt für

den bestimmten Bräutigam, auch stand die grausame Tat ihr viel schlechter an als in der alten Fassung dem Manne. So beließ man es dabei, daß ein Mann der Lauscher sei. Ein Fleischhauer, der zufällig erhorcht hat, daß das eben geborne Knäblein sein Schwiegersohn werden soll, nimmt das Kind hinaus in den Wald und pfählt es auf einen Baum auf, merkt aber nicht, daß das Holz unschädlich zwischen den Windeln hindurchfährt (Krauß 2, 179 Nr. 88). Die Fortsetzung ist ungeschickt gemacht, und wir führen den Eingang nur deshalb an, weil darin das Aufpfählen wiederkehrt. Merkwürdiger ist folgende Fassung. Ein reicher Fuhrmann, welcher erfahren hat, daß der in einem gewissen Wirtshause geborne Sohn einer Dienstmagd auf einem Birkenbaum gehängt, dann dreimal ersäuft werden und schließlich seine Tochter heiraten soll, mag fünfzehn Jahre lang nicht mehr in jenem Wirtshaus einkehren. Endlich geht er doch hin und kauft der Magd den Jungen um schweres Geld ab. Im Wald draußen spaltet er einen Birkenstamm und zwängt den Knaben mit dem Kopfe hinein. Bald aber kommt Jemand des Weges und befreit ihn. Nach Jahr und Tag kauft er sich den Jungen aufs Neue und wirft ihn in den Brunnen; zur Ente verwandelt wird dieser bald herausgezogen und nimmt im Hause wieder Menschengestalt an. Ganz ähnlich geht es nach weiteren drei Jahren, als ihn der Fuhrmann ins Meer geworfen hat. Jetzt machte der Alte mit einem Bräuer ab, daß dieser seinen Knechten den Auftrag geben sollte, den Ersten, der komme, in den Kessel zu werfen, schickte dann den Jüngling hin und kam später nach, um sich von der Ausführung des Befehls zu überzeugen; er traf aber vor jenem ein, der sich unterwegs aufgehalten hatte, und ward von den Knechten in den Kessel geworfen. Der Jüngling aber gewinnt nachher die Liebe der Tochter und heiratet diese (Krauß 2, 112 Nr. 64).

Statt des Aufpfählens tritt hier der Zug ein, daß das Schicksalskind mit dem Kopfe eingezwängt wird — ein wohlbekanntes Alpmotiv, das sich uns schon 2, 10—14 als sehr fruchtbar in Sagen und Märchen erwiesen hat: Anspießen und Festklemmen sind mythisch durchaus gleichwertig. In der Prophezeiung aber ist das Einzwängen als Hängen bezeichnet; das ist wichtig, denn es gibt eine Reihe hier einschlagender Erzählungen, worin dem Neugebornen der Tod am Galgen geweißagt wird (z. B. Krauß 2, 148 Nr. 78; bei Rochholz, Aargausagen 1, 88 Nr. 78 ist das Schicksalskind ein Mädchen). Die zweite Weißagung verkündet den Tod im Wasser. Darüber ist vorhin

2, 364 f. gesprochen worden; doch hier tritt ein neues Motiv ein, das mit dem Braukessel, an welches sich wie überflüssige Reminiscenzen der Sturz in den Brunnen und ins Meer anlehnen. Die zweimalige Verwandlung in einen Vogel beruht auf einem vielgebrauchten Märchenmotiv, dem wir jetzt nicht nachgehen können, das aber an unsrer Stelle in dem Sinne sich deuten läßt, daß dadurch die Mahrenhaftigkeit des Knaben ausgedrückt werde. Die Hauptsache bleibt das Fridolinmotiv, der böse Anschlag und dessen Rückfall auf den Urheber, in einer älteren Fassung muß es das einzige gewesen sein. Statt des Braukessels nennen andere Fassungen ein gewaltiges Feuer, einen glühenden Ofen, und so leuchtet ein, daß der wohlbekannte Zug zu Grunde liegt vom gefangenen und in einen Strohhalm verwandelten Alp, den man ins brennende Licht hält, das Seitenstück zum Einzwängen, Anspießen u. dgl. Während aber das mit dem Hammer auf den Kopf geschlagene, das gepfählte, das eingezwängte Schicksalskind sich von seinen schweren Verletzungen wieder erholt und sogar mit einer Nadel im Kopf am Leben bleiben kann, ist für einen durch Feuer oder kochendes Wasser seiner Haut beraubten Leib keine Rettung denkbar.

Sollte also die Sage nicht auf das dankbare Motiv verzichten, so war sie genötigt, ihm eine andere Wendung zu geben. In den zuvor besprochenen Erzählungen hat der Anschlag auf des Kindes Leben kein anderes Ergebnis, als daß Wundenmale geschaffen werden, durch welche nachher bezeugt wird, der Wille des Schicksals sei dennoch ergangen. Hier dagegen hilft er eben diesem Willen zur Erfüllung; denn indem die Nachstellung auf den Urheber sich zurückwendet, wird das Hindernis beseitigt, welches der prophezeiten Heirat im Wege stand. Das Thema ist dadurch vertieft, aber zugleich der alten mythischen Einfalt entrückt, dichterische Erfindungskraft beginnt sich zu regen und mit dem ererbten Gute frei zu schalten. In kürzester Fassung, wenn wir die Versuche des Einzwängens und Ertränkens weglassen, lautet die Geschichte: um den Schicksalsspruch zu vereiteln, der ihm einen unerwünschten Eidam verheißt, versucht ein Mann den vorbestimmten Bräutigam seiner Tochter ins Feuer zu stürzen, kommt aber vielmehr selbst dabei um, und die beiden jungen Leute können sich nun heiraten. Daß er den Tod findet, dem entspricht in der früheren Reihe die Geschichte vom Stecknadelköpfchen, wornach der Gatte, welcher unabsichtlich seine junge Frau getötet hat, im

Jammer sich selber umbringt; auf die Unterschiede brauchen wir nicht erst aufmerksam zu machen.

Es lag aber nahe, den Tod des Alten als Strafe dafür anzusehn, daß er sich dem Schicksal entgegenzustellen gesucht hatte. Sodann mußte es im Sinne dichterischer Kunst als eine Unvollkommenheit erscheinen, daß der Empörer gegen das Geschick nicht Zeuge davon werden sollte, wie trotz seines Widerstrebens der gehaßte Jüngling sein Eidam ward. Das führte auf eine Umstellung der Ereignisse: das Pärchen mußte sich kriegen wider Willen des Alten, und er im Zorn darüber den Anschlag verüben, dem er dann selber zum Opfer fiel. Damit aber an der nun vorangestellten Heirat der Grundgedanke des Ganzen recht zum Ausdruck komme, erfand man: der Alte entdeckt irgendwo das Schicksalskind und schickt es an seine Frau mit einem Briefe, worin steht, sie solle den Knaben umbringen; durch eine Fügung aber geschieht es, daß unterwegs, während der ahnungslose Bote im Schlafe liegt, der Brief gegen einen andern vertauscht wird, welcher der Frau anbefiehlt, ihre Tochter sofort mit dem Jüngling zu vermählen. Auf dieser Neuerung beruhen zahlreiche Erzählungen dieses viel erörterten Sagenkreises; angeführt sei nur ein griechisches Beispiel. Einem reichen Kaufmanne war prophezeit worden, durch den jüngsten Sohn eines armen Mannes werde sein ganzes Vermögen vergeudet werden. Er kaufte dem Armen das Kind ab und warf es dann in den Fluß; doch es ward durch einen Schäfer gerettet und aufgezogen. Ein Zufall führt den Kaufmann mit dem inzwischen herangewachsenen Knaben zusammen, den er als das Schicksalskind wiedererkannte. Er schickte ihn mit dem Uriasbrief an seine Frau. Unterwegs aber vertauschte „ein göttlicher Mann" den Brief, und in Folge dessen ließ die Frau alsbald ihre Tochter mit dem Boten einsegnen. Nach Hause zurückkehrend fand der Kaufmann das junge Paar vor. Auch jetzt noch dachte er den Schicksalsspruch zu vereiteln und schrieb an seinen Weinbergswächter einen Brief des Inhalts, er solle denjenigen, der zu einer angegebenen Zeit in den Weinberg komme, erschießen. Ungeduldig, sich von der Ausführung des Befehls zu überzeugen, folgte er dem jungen Manne und traf gerade zu der abgemachten Stunde ein, der Wächter schoß ihn nieder, der Jüngling aber, der im Eifer, den Auftrag auszurichten, vor der festgesetzten Zeit angekommen und so dem Tode entgangen war, fieng nun ein flottes Leben an, und in kurzer Zeit war die Weißagung erfüllt (Hahn 1, 161 Nr. 20).

Der Umstand, daß in dieser Fassung auch beim Schlußabenteuer ein Brief mitspielt, setzt den Parallelismus der beiden Abenteuer besonders hell ins Licht. Der briefliche Auftrag an die Frau, dessen Erfolg in so großem Gegensatz zu der Absicht steht, ist nichts als eine Nachbildung des ursprünglich einzigen Abenteuers, worin die mit den Bräuknechten oder Kohlenbrennern getroffene Abrede nicht dem künftigen Eidam, sondern dem Schwäher den Tod bringt. Das sieht man besonders deutlich an solchen Fassungen des Themas, welche sich an Grimms Nr. 29 „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren" anschließen. Hier ist nemlich in dem Uriasbriefe der Befehl an die Frau enthalten, den Überbringer sofort zu verbrennen, im glühenden Backofen oder auf lohendem Holzstoß (Schambach und Müller S. 261 Nr. 3; Asbjörnsen und Moe Nr. 5); dadurch war das Verbrennungsmotiv von der letzten (und ursprünglich einzigen) in die vorletzte Scene geschoben, jene mußte also durch ein neues Abenteuer ersetzt werden, auf das wir hier nicht eingehen können — nur so viel sei hervorgehoben: auch hier entgeht der Jüngling dem Verderben, der Schwäher dagegen, der später des selbigen Weges fährt, fällt als Opfer seiner Selbstsucht (Grimm Nr. 29). Ob das Briefmotiv von Anbeginn zu der neuen Erfindung gehört habe, ist zweifelhaft, wiewohl ja lange vor Einführung der Schrift sendbare Verständigungsmittel im Gebrauch sein mochten, dergleichen sich noch heute bei Naturvölkern finden und vermutlich schon unter den *σήματα λυγρὰ* der Bellerophonsage (Preller[2] 2, 82 Anm. 1) zu verstehen sind; gar leicht könnte ursprünglich gedichtet worden sein, der Mordbefehl an die Frau sei einem vertrauten Boten mündlich gegeben worden, diesen aber habe unterwegs „ein göttlicher Mann" in Schlaf gesenkt, und der nemliche göttliche Mann sei in des Schläfers Gestalt zu der Frau gekommen mit dem Auftrag, die Hochzeit auszurichten. Der göttliche Mann wird überhaupt in den älteren Fassungen bedeutsamer hervorgetreten sein; bei Schambach und Müller Nr. 3 ist es der Heiland selber, der von Anbeginn über dem Geschicke des Knaben wacht: vermutlich ist der „göttliche Mann" eine Erscheinungsform der Schicksalsfrau, welche im rechten Augenblick eingreift, um ihren Spruch zum gesetzten Ziele zu führen.

Es ist im Vorstehenden nur auf das technische Bedürfnis hingewiesen worden, welches zu der Erfindung führte, den Verfolger in den Flammen umkommen zu lassen, die er zum Verderben seines Opfers

angeschürt hatte. Ein ganz ähnliches Motiv kehrt in zahlreichen Märchen wieder, welche berichten, wie ein Jüngling ohne Schaden den Feuerofen betritt, ja verschönt daraus hervorgeht, der alte König dagegen, der gleichfalls wieder jung und schön werden möchte, in den Flammen seinen Tod findet (vgl. oben 2, 339). Ob und welcher Zusammenhang beider Gruppen stattfinde, ist hier nicht zu untersuchen. Wohl aber gilt es, die Stelle zu bezeichnen, wo die Sage jenen Braukessel entlehnt hat, in welchem der hartherzige Verfolger seinen Tod findet. Wir wissen von früher, daß Alpwesen solche Menschen, die sich zu einer bestimmten Stunde (der Alp- oder Geisterstunde) von ihnen betreten lassen, in den kochenden Kessel werfen, und haben uns namentlich an die welschtirolischen Froberten zu erinnern, welche bei solcher Gelegenheit eine förmliche Sitzung wie die der Schicksalsfrauen halten (oben 2, 353). Nun ist erklärlich, daß bei einem Versuche, das Motiv vom versengten Alp ähnlicher Maßen in die Schicksalssage einzuführen, wie das vom eingezwängten, festgenagelten, mit dem Hammer geschlagenen — daß bei einem solchen Versuche die eben erwähnte Verbrühungsscene leicht in das Gesichtsfeld des Märchendichters rücken konnte: die Verwandtschaft der gleichnamigen Themen, da in beiden vom Versengen die Rede war, machte sich geltend, und die so überaus wirksame Umkehrung des Themas, der Untergang des Verfolgers in der für den Verfolgten gegrabenen Grube, stellt sich nunmehr dar, als habe sie sich durch ein leichtes Schütteln am Kaleidoskop der fertig daliegenden Motive von selbst ergeben, der freien dichterischen Betätigung ist noch immer eine Gebundenheit an die uralten mythischen Motive anzufühlen.

Wie sich die schöne Kaisersage von „Heinrich von Schwaben" und der „Gang nach dem Eisenhammer" dieser Entwicklung einfügen, das zu weisen müssen wir einer andern Gelegenheit vorbehalten; im Orient war der Stoff unsrer Schicksalsgeschichten legendarisch und novellistisch umgebildet worden, gelangte in der neuen Gestalt nach Europa und blieb da nicht ohne Rückwirkung auf die alteinheimische Gestalt der Sage. Europa aber gehört eine andere Fortbildung an, der wir nicht vorübergehen dürfen.

Oben hieß es, in der ältesten Form des Schicksalsmythus sei das Neugeborne ein Mädchen gewesen, und die Beratung der Schicksalsweiber habe ein Mann belauscht. Als statt des Mädchens ein Knäblein eingeführt worden sei, habe man gleichwohl auf dem

Lauscherposten einen Mann gelassen, weil bei einem lauschenden Weib der Abstand der Jahre zu groß gewesen wäre: sie hätte ja des Kindes Mutter sein können. Gerade aber wenn sie in der Tat des Kindes Mutter und dem eignen Sohne zum Weibe bestimmt war, wurde das Motiv wieder brauchbar, weil das Schauerliche des Verhängnisses seinen unheimlichen Reiz übte. Auch hier wieder lagen die Elemente der neuen Combination schon vorgebildet in dem uralten Schatze mythischer Grundmotive. Einmal nemlich war doch die Mutter des Neugebornen die Nächste dazu, den Schicksalsrat zu belauschen, wie ja auch die Wechselbalgsagen auf dem Muttertraum beruhen; ein neugriechisches Märchen hebt damit an, daß in der Nacht die wachgebliebene Mutter mit anhört, was die Moiren ihrem Töchterlein bescheren (Schmidt, Volksleben S. 213). Sofern aber das eigentliche Thema, wie oben gezeigt (2, 365 f.), der Mahrtenmythus ist, der hier mit Bezug auf das lauschende Weib zur Alpsage umzugestalten war, so lag der Gedanke an Inceſt nahe genug: von den indischen Buhlgeistern ist ausdrücklich bezeugt, daß sie gerne die Gestalt des Vaters annehmen (E. H. Meyer, Indog. Myth. 1, 16) — mit wie gutem mythischen Grunde, tut nicht Not zu erörtern.

Einem Mädchen ist geweißagt, sie werde von ihrem Vater ein Kind tragen und später ihren Sohn heiraten. Als sie davon Kunde erhält, läßt sie ihren Vater aus der Welt schaffen, aber aus seinem Grabe wächst ein Apfelbaum, von dessen Früchten sie ahnungslos genießt. Sobald sie sich schwanger fühlt, errät sie den Grund und beschließt das Kind zu töten. Gleich nach der Geburt versetzt sie ihm mehrere Messerstiche in die Brust, packt es in ein Kästchen und wirft dies ins Meer. Von einem Schiffshauptmann aufgefischt und erzogen lernt der Knabe späterhin seine Mutter kennen, und sie werden Mann und Frau. Die Narben auf seiner Brust aber führen die Entdeckung herbei, und die Mutter gibt sich den Tod, indem sie vom Dache springt (Schmidt, Griechische Märchen S. 249). Von der Geburt des Kindes an ist die Erzählung Zug um Zug der männlichen Ursage nachgebildet. Was vorausgeht, ist eine überaus altertümliche Verstärkung des Themas: das Schicksalskind soll gehindert werden zur Welt zu kommen, und deshalb wird der Vater beseitigt, aber die wunderbare Empfängnis vereitelt Alles. Gerade durch diese conceptio oralis ist das Schicksalskind recht eigentlich als ein elbisches Wesen gekennzeichnet, wie sich ausweisen würde, wenn wir

hier diesem merkwürdigen Thema nachgehen dürften, das schon im sogenannten ältesten Märchen, in der zur Zeit Mosis aufgezeichneten ägyptischen Erzählung von Bitiu und Anupu, sich findet.

Bei der Geburt eines Königssohnes belauschen zwei Bettler den Ratschluß der Sujenice, das Kind solle in seinem zweiundzwanzigsten Jahre beide Eltern töten. Als nachmals der Jüngling von der Weißagung hört, zündet er im Wald einen Holzstoß an und springt hinein, sich zu verbrennen, aber sein Herz bleibt unversehrt und schlägt heftig. Ein vorüberkommendes Fräulein nähert sich, das zuckende Ding in Augenschein zu nehmen, und „wie sie aufatmete, erweckte sie gleich denselben Sohn wieder zum Leben auf". „Dann wuchs dieser Sohn frisch auf und wurde sehr klug." Später führte das Geschick den Jüngling ins Haus seiner Eltern. Einst, bei dem Gerücht, es seien Nachts Räuber eingebrochen, schlug er mit dem Schwerte drein und traf beide Eltern zu Tode (Krauß 2, 67 Nr. 47). Für den Vatermord tritt hier der Elternmord ein, die Ehe mit der Mutter fiel weg. Der brennende Holzstoß gemahnt stark an das Verbrennungsmotiv in der Fridolingruppe, und es ist eine schöne Neuerung, daß das Schicksalskind selber den Tod sucht. Das zuckende Herz weist wiederum auf Bitiu und Anupu zurück, was wir hier lediglich verzeichnen können; dadurch wird der Parallelismus augenfälliger, der mit dem Apfel aus dem Grabe des Vaters im vorigen Märchen besteht: vermutlich ist ursprünglich erzählt worden, das Fräulein habe das Herz nicht zuckend, sondern gebraten und duftend gefunden, davon gekostet und späterhin einen Sohn geboren, auf den die Worte passen: „dann wuchs dieser Sohn frisch auf und wurde sehr klug". Es muß hier ein wahrscheinlich buddhistisches Märchen eingewirkt haben von einem wunderbar geborenen und sehr klugen Knaben. Ein büßender Einsiedel verbrannte sich selbst auf dem Holzstoß, das Herz blieb unversehrt und lockte durch seinen Duft einen Jäger an, der es mit nach Hause nahm und seiner Tochter übergab, damit sie es zubereite. Beim Kochen kostete sie davon, aß es ganz auf und genas schon nach zwei Stunden eines Knaben, der alsbald gehen und sprechen konnte (Leskien und Brugman, Litauische Märchen S. 490 Nr. 41). Der weitere Verlauf geht uns hier nichts an; des Wunderknaben übermenschliche Gaben erinnern aber an die des Vikramaditya, und auch dessen Geburtsgeschichte klingt an: von einer Hand voll Erde, welche ein Einsiedler der Königin zu essen gibt,

wird diese schwanger und gebiert einen Sohn, da aber der Einsiedel geweißagt hat, das Kind werde einst seine Freude an verschwenderischen Mahlzeiten haben, heißt der König es umbringen, doch wird es von den mitleidigen Dienern bloß ausgesetzt und hält ihnen dann eine längere Rede (Jülg, Mongolische Märchen S. 73 ff.). Statt des unsterblichen Herzens wird hier eine Hand voll Erde genossen (und, was wir übergangen haben, es schließt sich das Motiv des Zweibrüdermärchens an, daß noch ein zweites Weib davon genießt), aber auch hier zeigt sich die wunderbare Geburt verbunden mit dem Zuge vom Schicksalsknaben, der getötet werden soll, weil eine Weißagung ihn als einstigen Verschwender bezeichnet (vgl. 2, 370).

Auf ein finnisches Märchen in Ermanns Archiv 17, 14 ff. macht Gust. Meyer aufmerksam. Eine Frau lag in Kindsnöten, zu gleicher Zeit lammte ein Schaf. Zwei weise Männer sagen voraus, das Lamm werde vom Wolf gefressen werden, das Kind seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. Man schlachtet das Lamm, aber der Wolf frißt das Fleisch. Nun sticht der Vater das Kind in die Brust und wirft es ins Meer. Wieder an den Strand getrieben wird der Knabe von einem Abte aufgenommen. Erwachsen tritt er in die Dienste eines Bauern; als er bei Nacht die Rüben hütet, hat er das Unglück, seinen Herrn zu erschießen, den er für einen Dieb hält. Später nimmt ihn die Witwe zum Manne. Die Narbe auf seiner Brust führt zur Entdeckung (Schreck, Finnische Märchen S. XXV). Der Schuß auf den Unrechten findet sich auch in dem zur Fridolingruppe gehörigen griechischen Märchen (oben 2, 370), an der Stelle, wo die andern Versionen erzählen, wie der Unrechte ins Feuer geworfen wird; über die Priorität ist nicht leicht zu entscheiden. Merkwürdig ist die parallele Weißagung über das Schaf, das der Wolf fressen werde. Man vergleiche dazu Folgendes. Einem Grafensohne haben die Sujenice bestimmt, der Wolf solle ihn fressen. Als einst der Knabe im geschlossenen Wagen spazieren fährt, läßt er sich durch den Kutscher eine Rose, die seine Aufmerksamkeit erregt, hereinreichen. Zu Hause, wie der Wagenschlag geöffnet wird, springt ein Wolf heraus (Krauß 2, 202 Nr. 99). Der Wolf in Rosengestalt ist augenscheinlich ein elbischer: die Sujenice selber sorgen also dafür, daß ihr Spruch erfüllt werde. Wie nach Burkhard von Worms die Parcen bestimmen, ob einer ein Werwolf werde (oben 2, 354), so bestimmen sie hier, daß

das Kind der Wolf fresse; einer Association einfachster Art verdankt das Märchen seine Entstehung. Daß es ehedem beliebt gewesen sei, lehrt uns die finnische Geschichte, welche das Motiv vom Kind aufs Lamm überträgt.

Bekannt ist die Ödipussage, worin die Verwundung des neugebornen Kindes nun keiner Erläuterung mehr bedarf. König Laios von Theben, lange Zeit kinderlos, gewann einen Sohn; da das Orakel geweißagt hatte, er werde durch das Kind den Tod haben, durchstach er dem Neugeborenen die Füße, band sie zusammen und ließ den Knaben auf dem Kithäron aussetzen. Ein Hirte des Königs von Korinth fand ihn, gab ihm den Namen Ödipus, d. i. „der mit den geschwollenen Füßen" und brachte ihn zu seinem Herrn, von dem der Findling an Kindes Statt angenommen ward. Als er herangewachsen war, mußte er einmal den Vorwurf hören, er sei gar nicht der rechte Sohn des Königs, wandte sich an das Orakel zu Delphi, erhielt aber keine Aufklärung, sondern nur den Bescheid, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. Er bezog das auf die Pflegeeltern und kehrte daher nicht nach Korinth zurück, sondern beschloß sein Glück anderswo zu suchen. Unterwegs gerät er in Streit mit einem Wagenlenker und erschlägt ihn sowie den Insassen des Wagens, ohne zu ahnen, daß damit schon die eine Hälfte der Prophezeiung erfüllt sei. Zu jener Zeit hauste im thebanischen Gebiete die Sphinx. Da der König durch Mörderhand gefallen war, versprach man die Hand der Witwe dem, der das Land von jener Plage befreien würde. Indem Ödipus das Rätsel der Sphinx löste, gewann er die Hand seiner Mutter Jokaste; nach der Hochzeit erkannte man ihn als den Mörder des Königs, und durch den alten Hirten, der ihn einst gefunden und nun die Stacheln herbeibrachte, die durch des Kindes Füße gezogen waren, ward auch seine Herkunft offenbar.

Wie in dem vorhin mitgeteilten neugriechischen Ödipusmärchen der Schicksalsschluß lange vor der Geburt des Kindes bekannt ist, so auch hier; aber während dort das Weib, um nicht zur Jokaste zu werden, lieber die Blutschuld auf sich lädt, fordert in der alten Ödipussage König Laios frevelhaft das Geschick heraus: obgleich er weiß, was bevorsteht, wenn ihm Nachkommenschaft erweckt wird, erweckt er sie trotzig und vermessen — die Schicksalstragik soll zu einer Tragik der Schuld erhöht werden. In der südslavischen Version vom Elternmörder faßt das Schicksalskind selber den Entschluß, sich

aus dem Wege zu räumen, damit das Unheil nicht geschehe. Auch dies dankbare Motiv hat sich die Ödipusfabel nicht entgehen lassen: Ödipus wandert, nachdem er die Weißagung vernommen, in die Fremde, um dem Doppelfrevel an den Eltern zu entrinnen, führt aber unwissentlich gerade dadurch das Entsetzliche herbei; man fühlt, wie zwei verschiedene Fassungen zu einem Ganzen gefügt sind, die eine scheint nur den Vatermord, die andere beide Verschuldungen genannt zu haben. Während das neugriechische Märchen sich als einfache Umkehrung der ältesten Form vom Schicksalsmädchen in die jüngere vom Schicksalsknaben erweist und darum das Weib mit dem Heroismus ausstattet, erst dem Vater, dann dem Kind ans Leben zu gehen, damit sich das Geschick nicht erfülle, bleibt Jokaste im Hintergrund: Laios ist der Handelnde, nicht bloß begeht er den vorhin erwähnten Frevel, sondern er setzt auch das Knäblein aus; dann nach seinem Tode verfügt Kreon, der Bezwinger der Sphinx solle die Jokaste heiraten. Dies Hervortreten der Männerrollen gemahnt an den Typus von dem grausamen Manne, der seinem bestimmten Eidam nach dem Leben trachtet. Nun ist früher darauf hingewiesen worden, wie in einer besonderen Gruppe dieses Typus, von welcher eine bekannte Version bei Grimm sich findet, das Märchen vom Teufel mit den drei goldnen Haaren, eine Neugestaltung dadurch eintrat, daß man den „Gang nach dem Eisenhammer" oder nach dem Kalkofen ersetzte durch eine Sendung in das Gebiet eines menschenfressenden Unholdes, wobei denn neue Märchenmotive sich entfalten konnten. Dieser lebensgefährlichen Sendung, durch welche sich das Schicksalskind die Einwilligung des widerstrebenden Schwähers erringt, entspricht das Abenteuer des Ödipus mit der Sphinx, nur ist nach Lage der Dinge der Auftrag an den Eidam zu einem Aufruf an Jedermann geworden, der Lust habe, die Hand der Königin zu verdienen. Sofern hier die Heirat erst nach dem gefährlichen Abenteuer steht, ist dieselbe Folge der Ereignisse eingehalten wie in der südslavischen Erzählung vom Fuhrmann, die sich 2, 368. 370 als die altertümlichere gezeigt hat.

Dieser Teil der Ödipussage, welchen Hesiod noch nicht gekannt zu haben scheint (vgl. oben 1, 19), läßt also darauf schließen, daß ehedem eine Fassung des Märchens vom Schicksalsknaben vorhanden war, welche wie die Fuhrmannsgeschichte die Heirat nachstellte, aber statt des Gangs nach dem Braukessel ein Abenteuer bei einem Unhold

enthielt, vielleicht eben das Sphinxabenteuer, das wir ja im ersten Kapitel als ein nicht bloß griechisches kennen gelernt haben. Die Ödipussage als Ganzes aber, sehen wir nun, ist aus einer bestimmten Gestaltung des Märchens vom Schicksalskinde dadurch hervorgegangen, daß Motive aus anderen Gestaltungen des nemlichen Märchens in die einfachere Fassung hineingearbeitet wurden. Mehr als diese Andeutungen zu ihrer Entstehungsgeschichte können wir hier nicht geben. Sie genügen aber, um an einem Beispiel zu zeigen, daß das literargeschichtlich Älteste mythengeschichtlich jünger sein könne als die heutigen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde.

60. Eileithyien und Horen.

Früher ist bemerkt worden (2, 348), die Geburts- und die Schicksalsfrauen seien nur funktionell verschieden; dasselbe Alpwesen, das dem Kinde gefährlich werde, bedrohe auch die Wöchnerin. Dieser Seite des Mahrenglaubens haben wir noch unsre Aufmerksamkeit zuzuwenden. In der Oberpfalz gilt: die Drud bewirkt, daß Schwangere schwer entbinden; eine Frau in Kindsnöten legt einen Spiegel auf ihren Schoß, dann kann die Drud nur bis an die Knie kommen (Schönwerth 1, 211; vgl. oben 2, 208). Durch die ganze Oberpfalz geht folgende Geschichte. Eine Bäurin lag in schweren Wehen; ein zufällig auf dem Hofe anwesender Student bat um die Erlaubnis, in die Stube sehen zu dürfen, und erblickte über der Gebärenden eine Spinne. Auf sein Geheiß nahm der Bauer die Spinne herunter und hackte ihr den rechten Fuß ab. Die Geburt gieng nun leicht von Statten, des Studenten Mutter aber fand dieser nachher zu Hause ohne Hand. Das Kind war das siebente, die ersten sechs waren alle gestorben, denn die Hebamme hatte dafür gesorgt, daß sie im Namen des Teufels getauft wurden; der Student ließ deshalb die Taufe durch einen frommen Priester vollziehen und stand selber Gevatter (Schönwerth 1, 202).

Wie durch Umtaufen ein mahrisches Kind von seinem Mahrentum befreit werden kann (oben 2, 357), wie Kinder elbisch werden, bei deren Taufe etwas versehen ward oder deren Mutter in ihrer Stunde den Teufel anrief (Wuttke[2] § 405), so hindert hier die Taufe in Teufels Namen das Kind am wirklichen Eintritt ins Leben, es wird

zwar keine Mahrte, aber es bleibt bei den Mahrten, denn vorzeitig gestorbene Kinder ziehen ja im Schrezleingefolge der Berchta. Als Butzenbercht ist diese in Augsburg bekannt (Birlinger, Schwäbisch-Augsburg. Wörterb. S. 472 Nr. 10; vgl. Nr. 9); sie gilt für das Gespenst einer Wehemutter, welche vor Zeiten die Kinder im Namen des Teufels getauft hat (Schöppner 3, 238 und 368 Nr. 1228). Einem Augsburger Bürgermeister waren alle Kinder kurz nach der Taufe gestorben. Ein Klosterschüler, der beim siebenten Gevatter stand, hörte, wie der Geistliche statt der drei höchsten Namen drei gotteslästerliche anrief und dreimal auf den Kopf des Kindes drückte, statt Wasser aufzugießen. Er veranlaßte sofort, daß die Taufe durch einen rechtschaffenen Geistlichen nochmals vollzogen ward; aus des Kindes Kopf zog man drei Stecknadeln. Der frevelhafte Pfaff und die mit ihm einverstandene Wehemutter wurden gerichtet. Seither ließ sich ein gespenstischer Pudel sehen und hören, dessen Kälbergeplärr nächtlich Kreisende in Schrecken und Schaden zu bringen pflegte (Birlinger a. a. O. S. 469 Nr. 6; dess. Aus Schwaben 1, 199 nebst 488 Nr. 187). Die Stecknadel, die dem Schicksalskinde in den Kopf gestoßen wird (oben 2, 367), ist nah verwandt; sonst stimmt die Erzählung ganz zur zweiten Hälfte unsrer oberpfälzischen Sage. Die erste ist nach dem bekannten Muster der Mühlknappensage (oben 2, 1 ff.) gearbeitet dem in Tiergestalt verborgenen Lurwesen wird ein Glied abgeschlagen, und das entsprechende fehlt dann auch seiner menschlichen Gestalt. Hier ist aber das Tier weder Katze noch Bär, sondern eine Spinne, die drohend über der Kreisenden hängt, wie in einem früher behandelten Märchen über dem Hochzeitspaar (vgl. 1, 237).

Zwei Lursagen in der Weise vereinigt, daß die Lorin zur armen Seele gemacht und die eine Erzählung ihrem Vorleben, die andre ihrem Geisterdasein zugewiesen wird, das haben wir beim Fräulein von Tegerfelden gesehen (vgl. 1, 278). Die Augsburger Wehmutter, die ehmals die jungen Kinder tötete, dann als Gespenst die Kreisenden gefährdet, ist ohne Zweifel ursprünglich nichts andres als ein an Kindern und an Gebärenden seine Tücke übendes Lurwesen. Beide Beziehungen sehen wir auch in der oberpfälzer Doppelsage verbunden: erst die Spinne bei der Geburt, dann die Teufelstaufe — des Studenten Mutter und die Hebamme sind mythisch angesehen eine und dieselbe Person und zwar eine boshafte Mahr oder Drute. Auf Lesbos schrieb man den Tod der ἄωροι, der vorzeitig gestorbenen

Kinder, dem Gespenste einer Jungfrau zu, die selber vor der Zeit, ἀώρως, hatte sterben müssen, und heute noch ist der Glaube an diese Gello lebendig (Schmidt, Volksleben S. 139); der Name Gelo oder Gello stammt von γελᾶν lachen (Fick, Personennamen S. 20), und es scheint, das Gelächter der Gello habe eine ähnliche Bedeutung gehabt wie das Geplärr der Augsburger Wehmutter (vgl. oben 2, 351 das Gelächter der schwedischen Waldfrau und das der mit Nyfferova fahrenden Geister). Von der Lamia erzählte man, sie sei ehedem eine glückliche Mutter gewesen, durch die Eifersucht der Hera jedoch aller ihrer Kinder beraubt worden und stelle nun den Neugebornen nach. Lamia wie Gello verüben also, was sie einst haben erleiden müssen, sie handeln aus Rachsucht, während die augsburgische Wehmutter als unverbesserlich geschildert ist.

Nach dem Schema jener Doppelsage ist aber eine hochberühmte antike Erzählung gearbeitet. Des Herakles Mutter konnte nicht Kindes genesen, weil Hera die Geburt hemmte; da gelang es der Galinthias, den Zauber zu brechen. Über das Wiegenkind schickte nun Hera zwei Schlangen, aber der junge Held erwürgte beide mit den kindlichen Fäusten. Bei Homer ist angedeutet, Hera habe die Eileithyien gehemmt, die Geburtsgöttinnen gehindert, der Kreisenden beizustehen (σχέθε δ' Εἰλειθυίας Ilias 19, 119), und so bewirkt, daß Alkmene später entbunden ward als die Mutter des Eurystheus; als Zeus davon erfuhr, faßte er die Ate beim Haar und schleuderte sie aus dem Himmel. So gibt es auch deutsche Sagen, wornach die Geburt nicht unmittelbar hintangehalten wird, wohl aber dem nach der Hebamme geschickten Boten und der Wehmutter selbst unterwegs eine Menge elbischer Hemmungen in den Weg treten (Wolf, Niederl. Sag. S. 457; Schönwerth 1, 156. 157). Sobald Eurystheus auf der Welt war, hatte Hera keinen Grund mehr, die Alkmene zu quälen; aber an das Bild der schweren Geburt hängten sich nun die landläufigen Vorstellungen, die sich auf solche Fälle beziehen. Nach Aelian 12, 5 sprang an der zu gebären unfähigen Alkmene ein Wiesel vorüber und „löste der Wehen Bande"; darauf schickte Hera die bekannten Schlangen über das Kind. Wahrscheinlich liegt hier der Glaube zu Grunde, daß das Wiesel mit Hilfe eines ihm bekannten Krautes alles Ganze zertrümmern, das Verschlossene aufsprengen kann (Panzer 2, 189. 352 ff. 359), durch Teile vom Wiesel vermag man zauberischer Weise Freundschaften zu trennen, die Gemeinschaft zwischen

Mann und Weib zu stören (360 f.). Die Schlangen sind vielleicht nicht ursprünglich gegen das Kind gesandt gewesen, sondern gegen die kreisende Mutter, wie die Spinne in unsrer oberpfälzischen Sage; dann mußte das Wiesel sie in Stücke sprengen, wie es ja überhaupt so mit den Schlangen verfahren soll. In seiner Gestalt wäre dann eine freundliche Lorin verborgen; nach Nik. v. Dinkelsbühl scheint das Wiesel mit dem nächtlichen Besuche der guten Holden u. dgl. in Verbindung zu stehen (262. 353 f.). Dem bloßen Anhauch des Wiesels schreibt man die gefährlichsten Wirkungen zu (Wuttke² 170), und naturgeschichtlich ist das Fauchen und Blasen so charakteristisch für das Wiesel, daß es im Deutschen nach dieser Eigenschaft benannt ward, von einer Wurzel weis blasen, schnauben, zu der auch agf. wudewâsa satyrus gehört, nebst ahd. wisunt Wisent, weisunt Luftröhre (Germania 31, 395 ff.).

Aelian beruft sich auf die thebanische Tradition; nach Pausanias 9, 11 gab es in Theben noch eine andere Überlieferung. Alkmene konnte nicht gebären, weil Hera drei Zauberinnen geschickt hatte, ihre Entbindung zu hindern. Aber Historis (die Kundige), des Teiresias Tochter, erhob ein Freudengeschrei, als sei das Kind schon da, und jene zogen ab. Die trügerische Botschaft ist uns oben 2, 320 f. 334 f. in anderem Zusammenhange begegnet; die ganze Scene aber ist ein Versatzstück, das sich im Sagenschatz fertig vorfand und auf Alkmene übertragen ward. In den Kreis der früher 1, 235 besprochenen Sagen gehört die norwegische Geschichte von der Frau, welche in den Berg geholt wird und der Zwergin in Kindesnot beistehen soll; da der Zwerg sich auf einen Stuhl setzt und die Hände um seine Knie verschränkt, verfällt die Frau (weil, wenn Mannsleute so sitzen, keine Entbindung statthaben kann) auf die List, zu rufen: nun ist sie entbunden. Verwundert, wie das habe zugehen können, ließ er los, augenblicklich legte die Frau ihre Hand auf die Kreisende, und diese genas (Asbjörnsen, Huldre-Eventyr² 1, 20; dazu die Bemerkung von Liebrecht, Zur Volksk. S. 322). Bemerkenswert ist, daß der Zwerg sogar seinem eignen Weib gegenüber die elbische Tücke, die Geburt zu hindern, nicht lassen kann; vielleicht hat dies Motiv einen wesentlichen Anteil an der Entstehung jener Sagen von menschlichen Frauen, welche als Hebammen in den Berg geholt werden. Jene Scene mit der List, den elbischen Nestelzauber zu brechen, findet sich auch in Märchen; vgl. Köhlers Anmerkung zu Gonzenbach Nr. 12 (2, 210 f.).

Auf einer Verschmelzung der beiden thebanischen Traditionen beruht die Darstellung des Nikander bei Antoninus Liberalis und bei Ovid. Nicht Zauberinnen, wie bei Pausanias, sondern Eileithyia und die Moiren hemmen die Entbindung; sie saßen mit über einander geschlagenen Beinen und gefaltenen Händen. Die falsche Botschaft bringt nicht Historis, sondern Galinthias; zur Strafe wird sie von den erzürnten Göttinnen in ein Wiesel (γαλῆ) verwandelt. Ovid hat den Zug, daß Juno (d. i. Hera, Eileithyia) die Galanthis wütend beim Haar faßt und zu Boden reißt; das erinnert an den vorhin erwähnten ähnlichen Griff des Zeus in das Haar der Ate. Wenn es heißt, Hekate habe sich der Verwandelten erbarmt und sie zu ihrer heiligen Dienerin gemacht, so weiß dagegen Aelian, daß Hekate selber durch Verwünschung eines Menschenkindes bei ganz anderem Anlaß das Wiesel schuf (Panzer 2, 361 Anm. 1; vgl. 338). Ein Tier der Hekate ist es also sicherlich; vielleicht darf man die Katze als das der Freyja vergleichen. Echt volksmäßig ist die Vorstellung, daß die Moiren und Eileithyia die Geburt hemmen.

Die Lorin, welche die Kreisende quält, hat es in der Macht, ihr förderlich zu sein; sie wird zur Geburtshelferin, Opfer und Gaben machen sie geneigt: es ist nicht nötig, auszuführen, wie das mit dem Mahl für die Laumen, Nachtfrauen ꝛc. zusammenhängt. Die eifersüchtige Hera läßt neun Tage und Nächte lang die Leto Qualen erleiden, indem sie die Eileithyia auf dem Olymp zurückhält. Da schicken die Göttinnen die Iris zu Eileithyia und lassen ihr eine neun Ellen lange goldne Schnur (μέγαν ὅρμον) versprechen; darauf hin stellt sie sich ein, und Leto genest des Kindes. So erzählt Kynaithos in seinem Hymnus auf den delischen Apoll. Zu dem ὅρμος bemerkt Preller (Gr. Myth.[2] 1, 186 Anm. 1), ohne Zweifel habe das alte Bild der Eileithyia auf Delos ein solches Geschmeide getragen. Es mag ein kostbares Ringelgefüge gewesen sein; die Volksvorstellung wußte vermutlich bloß von einem geflochtenen Strick oder Seil, und der Hymnus erwähnt der „goldnen Leinfäden", woraus der ὅρμος geflochten war. Hera selbst gehörte ursprünglich zu den Eileithyien (Roschers Lex. 1, 2091 f.; vgl. 2076,7), und so werden die Bänder oder Stricke in den Händen der Hera auf samischen Münzen (ebd. 2110,35 ff.) ihr Eileithyien-Attribut sein. Auch Hekate führt das Seil oder den Strick und kommt gleich der ihr nah verwandten Artemis unter dem Namen Eileithyia vor (1897,49).

Die älteste Vorstellung war nicht die von einer, sondern von mehreren Eileithyien, in Athen waren sie zu dreien abgebildet. Das erinnert an die drei Nornen mit ihrem Seil; das bei Helgis Geburt erwähnte Nornenseil heißt golden, wie der ὅρμος der Eileithyia. Auch in deutschen Sagen begegnen drei Frauen mit einem Seil, welche den Wöchnerinnen zu leichter Geburt verhalfen und bei Kindstaufen und Geburten sich einfanden (Mannhardt, Germ. Myth. S. 640 ff.; vgl. 690. 700). Zu Heiligen geworden sind die drei Schwestern Einbeth, Warbeth, Wilbeth, welche glückliche Entbindung verleihen (Panzer 1, 69 Nr. 87). Bei Kohlendorf gehen allnächtlich drei weiße Jungfrauen um und stehen den Wöchnerinnen bei (Grohmann, Sagenbuch S. 90). Zu den seilspannenden Fräulein gehören auch die drei Salinger Fräulein bei Zingerle, Schildereien aus Tirol 2, 99; doch ist bloß erwähnt, daß sie Wäsche auf das Seil hängten, wie das auch sonst in diesen Sagen begegnet. Am Engelstein bei Bergen spannten drei Fräulein von einer Felsspitze zur andern ein Seil, auf welchem sie spielten und tanzten (Panzer 1, 17 Nr. 19). In Oldenburg kennt man „Hexen", welche in der Dreizahl auftreten; zwischen zwei Linden spannten sie ein Seil und hielten darauf ihren Tanz ab (Strackerjan 1, 320 § 219, b). Die Berührung mit dem gallischen Matronenkult mag dazu beigetragen haben, derlei Erinnerungen in einzelnen Strichen lebendiger zu halten; als Ganzes aber hängen sie aufs engste mit dem Nornenglauben zusammen, und wie im Norden der Name Norn für Hebamme gebraucht wird (Lex. Mythol. S. 530 = 258), so heißt um Fronau in der Oberpfalz die Hebamme Wilde Frau (Schönwerth 1, 155).

Das Seil in den Händen dieser Geburtshelferinnen, welchem der Gürtel der Verena und das Linnen der drei Heilrätinnen entsprechen (Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 133; Panzer 1, 60 Nr. 66), stammt vermutlich von der mythischen Anschauungsstufe her, für welche sie boshafte, die Geburt hindernde Wesen waren; es wird das wohlbekannte fesselnde, hemmende Lurod sein. Wenn unruhigen, unfleißigen Kindern gedroht wird, die drei Heilrätinnen bänden sie an ihren Strick, so gemahnt das an das seildicke Haar der Stempa, woran das entführte Kind gebunden wird (oben 2, 99). Auch an den Strick aus Flachs darf man erinnern, mit welchem das Weiße Mädchen eine Frau züchtigt, die im sphingischen Examen schlecht besteht (vgl. 1, 24). In der Helgisage führt jede der drei Nornen

einen Strick; zwischen den ausgespannten Seilen liegt des eben gebornen Helden künftiger Landbesitz beschlossen. Als festhaltendes Netz, das den Wanderer nicht aus dem Walde läßt, erscheint unser Lurod in manchen Sagen (oben 1, 175; 2, 229); in Welschtirol spannen die Froberte plötzlich vor dem Wanderer lange Stücke Leinwand durch den Wald, daß er nicht mehr weiter kann (Schneller S. 201). Da ist ein meteorischer Bezug in die Vorstellung eingedrungen, denn die weiße Leinwand ist ein Bild des Nebels, in welchem die Lorinnen so gut wie im Winde walten. Die wäscheaufhängenden drei Fräulein verwenden gleichfalls ihr Seil in diesem meteorischen Sinne. Besonders merkwürdig ist das Tanzseil, das wir in Baiern und in Oldenburg gefunden haben. Das erinnert an die ruthenischen Rusalky, welche sich auf Baumzweigen schaukeln und Jünglinge anlocken; in Böhmen spannen sie Tücher und Linnen über Bäche und andere Gewässer, Jünglinge aber, welche die Linnen betreten, werden gelähmt (Grohmann, Abergl. S. 8). Die luftigen Spiele der Gandharven und Apsaras sind nahe verwandt. In Gestalt eines Zügels stellt sich das fesselnde Lurod dar in jenen Sagen von der Mahre, welche dem Schläfer einen Halfter überwirft und ihn als Reittier benützt (vgl. 1, 171 f.): das Lurod wandelt sich je nach der Art des Gebrauches, und mitunter mag eine Benennung für die andre stehen, so wenn Hera, in deren Hand die samischen Münzen *ὄρμοι* zeigen, bei Pausanias 9, 39, 5 *ἡνιόχη* heißt, die Zügelhalterin.

Statt Eileithyia gebrauchten nach Plutarch, Quaest. Rom. 52 die Argiver Eilionia, augenscheinlich eine Kosеform, die sich zu dem mutmaßlichen Plural *Εἰλιόνες* ähnlich verhält wie *Γοργόνη* zu *Γοργόνες*. Sonach ist *Εἰλείθυια* als Compositum zu fassen wie *Ὠρείθυια, Καλλίθυια*, deren zweiter Teil die Wurzel *θυ* (Fick, Personennamen S. 177) enthält; wie *ὠρει-* auf *ὄρος*, so weist *εἰλει-* auf ein Neutrum *εἶλος*. Ein solches Wort überliefert Hesych: *εἴλεα. ἄθλια, χαλινοί, δεσμοί, φιμοί, δέραια*, es wird also gleich dem wurzelverwandten *ἰλλὰς* den Sinn von Strick, Seil gehabt haben. Eileithyia wäre demnach die mit dem Seil gelaufen kommt (vgl. die Bildungen *ἐγχειβρόμος, ἐγχείμαργος, ἐγχεσίμωρος*), oder aber die Seilspringerin, Seiltänzerin, wie sich Dreithyia durch ihren Namen als eine Bergläuferin, Bergspringerin kund gibt. Für beide Vorstellungen bietet, wie wir sahen, die germanische Sage Parallelen. Die Bildung von *εἶλος* weist auf ein *ἔλλος* zurück, dessen *λλ* wie in

ἰλλὰς (Gust. Meyer, Gramm. § 31 Anm.) aus lv der Wurzel velv entstand. Pindars Ἐλευθὼ und die Schreibungen Ἐλεύθυια, Εἰλύθεια sind Etymologisierungsversuche, durch die der Name an ἐλεύθω oder an ἐλεύθερος angelehnt werden soll, und können nichts beitragen zur Wiedergewinnung der echten Form, als welche wir Ἐλλείθυια ansprechen. Der Abfall des anlautenden Digamma ist wie in ἑλύω und erklärt sich vielleicht durch Dissimilation: aus der reduplicierten Wurzel velvel (Brugmann, Grundr. 2, 13) oder elvel gieng velv oder elv hervor.

Der Name hat ganz den Klang eines Beiwortes, vielleicht war die eigentliche Bezeichnung ἧραι ἐλλείθυιαι, Muhmen mit dem Seil, wie Hera als Hera Eileithyia vorkommt. Dann also wäre Hera Gattungsname, nicht bloße Titulatur (vgl. oben 1, 259. 261). Wenn Hera und die Eileithyien mit Fackeln auftreten, so entsprechen wohl die brennenden Kerzen der Geburts- und Schicksalsfrauen (Grohmann, Sagenbuch S. 3; Krauß, Sreća S. 119). Ursprünglich sind das die Lichter, welche zum Schutz des Neugebornen gegen schadenvolle Lurwesen angesteckt werden; wie sie in die Hand der elbischen Frauen gerieten, kann die Nornagestsage zeigen: nachdem zwei Nornen das Kind begabt haben, flucht ihm die dritte, es solle nicht länger leben als die neben der Wiege leuchtende Kerze brenne, darauf löscht die älteste das Licht und gibt es der Mutter in Verwahrung, ganz ähnlich wie in der Meleagersage. Der symbolische Parallelismus zwischen Kerzenbrand und Lebenszeit vermittelt den Übergang.

Darüber, daß die Wäsche der Wilden Frauen Nebel- und Wolkengespinst sei, vergleiche man Mannhardt, Germanische Myth. S. 651 ff.; dess. Baumk. 1, 101. 152; Nebelsagen S. 364; oben 1, 157). Ein solcher meteorischer Bezug ist den Eileithyien fremd; wohl aber zeigen ihn die Horen: die um den Gipfel des Olymp hangenden Wolken sind ihrer Hut befohlen, werden wie ein Vorhang von ihnen geschoben, da Hera ihr Gespann aus den Thoren treibt (Ilias 5, 749 ff.; 8, 393 ff.). Wenn Hesiod (Theog. 903) wortspielend sagt, daß die Horen auf der Menschen Werke Acht haben, ἔργ' ὠρεύουσι, so tritt uns das Bild freundlich fürsorgender Lorinnen vor Augen; daß solche Wesen ihren Günstlingen die Witterung vorhersagen, um den Saat- oder Viehstand vor Schaden zu wahren, ist gelegentlich der Kerambossage (oben 2, 200 ff.) gezeigt worden. Die Mutter der Horen ist Themis, wie Hera die der Eileithyien. Da aber zu Trözen eine

Mehrheit von Themiden verehrt ward (Paus. 2, 31, 8) und die Nymphenschar der Themistiaden durch ihren Namen sich als zugehörig erweist, so wird wahrscheinlich, daß beide Bezeichnungen, Horen und Themiden, das Nemliche meinen, Koseformen sind aus einem Possessivcompositum ὡροθέμιτες „denen die Bestimmung der Stunde eignet oder zusteht". Das erinnert nicht bloß an jene die Zeit der Talfahrt oder der Aussaat angebenden Nymphen und Bergfrauen, sondern auch an die zur Stunde der Geburt sich einstellenden Wilwalten und Wilsälden.

Wenn sich daher eine Spur findet, daß Themis als Göttin der Geburt angesehen ward (Pauly, Realencykl. 6, 1788), so mag das ein echter und alter Zug sein. Dazu kommt noch die hesiodische Angabe, wornach nicht bloß die Horen, sondern auch die Moiren Töchter der Themis waren (Theog. 904 ff.). Zwar sind sie Vers 217 als Töchter der Nacht aufgeführt, und ein sprachliches Bedenken (Bezzenbergers Beitr. 12, 24) macht die Stelle noch verdächtiger, aber daraus folgt nicht, daß sie auch mythologisch unecht sei (vgl. Gruppe, Griech. Culte und Mythen 1, 572 Anm. 6 nebst 571); im Gegenteil, so sicher die Moiren als Töchter der Nacht der theologischen Speculation angehören, so wahrscheinlich ist es, daß der Volksglaube die Schicksalsfrauen mit den Bergfräulein, die Moiren mit den Themiden und Horen in Bezug dachte: es wäre dasselbe Verhältnis wie zwischen den nordischen Nornen und den süddeutschen drei Schwestern oder Heilrätinnen. Da nun die Moiren in Verbindung mit den Eileithyien auftreten (oben 2, 382; Roschers Lex. 1, 1219,44), so rücken Eileithyien und Horen oder Themiten einander noch näher. Wie aber die Mutter der ersteren, Hera, die Gemahlin des Zeus ist, so auch Themis, die Mutter der Horen. Vermutlich hieß es ursprünglich ἧραι ὡροθέμιτες wie ἧραι ἐλλείθυιαι, es handelt sich nur um verschiedene zu Namen erhobenen Beiwörter, und Eileithyien, Horen, Themiten sind alle gleicherweise „Heren", d. i. Mümmelein, Hera und Themis bezeichnen in landschaftlich gesonderter Entwicklung ein und dasselbe Wesen.

Der abstrakte Klang der Namen Horai und Themis hat allmählich dazu geführt, ihre Trägerinnen als Personificationen der Jahreszeiten und des Rechtes zu fassen. Aber die Gründungssage von Bucheta zeigt uns Themis in echt mythischer Leiblichkeit: diese Stadt soll ihren Namen daher empfangen haben, daß zur Zeit der deukalionischen Flut Themis auf einem Rinde dorthin kam (Suidas

unter *Βούχετα* und *Θέμιν*); man vergleiche die h. Edigna auf ihrem Ochsenfuhrwerk (Panzer 1, 60; 2, 49. 405) nebst anderen Sagen von weisenden Tieren (Grimm, Myth.[4] 954; Birlinger, Volkstüml. 1, 387 Anm. und 533). Ähnlich verhält es sich mit Dike, der am meisten genannten unter den Horen. Der Name klingt allegorisch wie Justitia. Aber Hesiod bringt die Dike in enge Beziehung zu jenen drei Myriaden unsterblicher Geister, die als des Zeus Wächter in Nebel gehüllt die Erde durchstreifen (Theog. 248 ff.; vgl. 220 ff. 122 ff.). Sind nun diese aus alten gemeinsam europäischen Vorstellungen erwachsen (oben 2, 344. 350 ff.), so vergleicht sich die Hore Dike jenen Schicksalsfrauen, die alle Nacht erscheinen, bis der an dem Grafenkinde begangene Frevel wieder gut gemacht ist: auch Dike ruht nicht, bis der Schuldige gebüßt hat, *ὄφρ' ἀποτίσῃ*. Der Name steht wohl für Praxidike. Wenn Preller die Praxidiken mit Dike und jenen Myriaden verwandt nennt (1, 117 Anm. 1), so dürfen wir vielleicht neben dem vermuteten Ausdruck *ἦραι ὠροθέμιτες* eine andere Bezeichnung der nemlichen Wesen als *πραξιδίκαι* annehmen.

61. Die Phaiaken und Hephaistos.

Eine ungesuchte, in der Natur der Gegenstände begründete Abfolge hat uns auf das goldne Geschlecht zurückgeführt. Seinen Bezügen zum Schlauraffenland nachzugehen mußten wir weiter oben ablehnen; gleichwohl verweilen wir einen Augenblick bei den griechischen Schlauraffen, den Phaiaken, weil ihr Name Gelegenheit gibt, auch den des Hephäst zu besprechen.

Im Anschluß an Fick 1, 160 führt Gustav Meyer § 253 Wörter wie *ψάω* auf, welche zu einer Wurzel mit der Bedeutung malmen, kauen gehören. Sk. psâ heißt essen, als Substantiv Speise, gr. *ψωμός* ist Bissen. Wie diese Bedeutungen auf „kauen" beruhen, so hat sich auf Grund von „malmen" die von reiben, schroten, wischen reichlich entfaltet. Die Wurzelform scheint doppelt, als bhas und bhes, aufgestellt werden zu müssen, ähnlich wie im Slavischen und Deutschen die Wurzel für „mahlen" sowohl mel als mal lautet; über derlei zwiefache Vocalisation vgl. Brugmann, Grundr. 1, 260; Kluge, Beitr. 152 f. Unsrer Doppelwurzel dürfte im Lateinischen zu-

fallen fastidium, d. i. fastitaedium Widerwille gegen Speisen, im Deutschen aber barn Krippe, eig. Freßtrog (vgl. φάτνη Krippe zu πατέομαι essen), und got. basi, ahd. beri Beere, eig. Eßbares; zu der Bedeutung wischen, streichen, fegen gehört ahd. bësamo Besen (vgl. ψαίστωρ = στόγγος). Ein griech. φαίω malmen, essen, φᾶϊα Schmaus (aus φασjω, φασja) müssen wir für das Nachfolgende voraussetzen. Das Gewächs ἱππόφαιστον, die Sterndistel, Centaurea calcitrapa (Nemnich 1, 935) wird wohl heißen „für Pferde eßbar"; und daß die Phaiaken ihren Namen vom Schmausen hätten, wäre unmittelbar einleuchtend. Sie hausen auf Scheria; σχερὸς ist so viel wie ἀκτή, αἰγιαλός, Küste, Strand: φαησχέριοι also oder φαισχέριοι wären die vom Schmausgestade, aus Atzwangen oder Schlauraffenland. Daraus durften die hypokoristischen Bildungen werden Scheria als Name des Landes und Phaiaken (mit kosendem ηκ, vgl. Fick, Personennamen S. XLII) als Bezeichnung der Bewohner. Wie die Phaiaken von sich bekennen: αἰεὶ ἡμῖν δαὶς φίλη, so sagt Hesiod vom goldnen Geschlecht: τέρποντ' ἐν θαλίῃσιν. Wie jene die Seefahrer geleiten, so umschweben diese als gute Geister das Menschengeschlecht (Preller[2] 1, 493).

Jenes φαιστὸν nun, das den zweiten Teil von ἱππόφαιστον bildet, muß nicht bloß etwas Eßbares oder Gegessenes, sondern auch etwas Schmiedbares oder Geschmiedetes bezeichnet haben, im Anschluß an die Bedeutung malmen und parallel den Bildungen φάμμη, ψάμμη Mehl, ψάμμος Sand, Staub; ganz so steht altn. málmr Metall neben got. malma Sand, ahd. mëlm Staub und ahd. mëlo Mehl. Wie unser schmeidigen, schmeicheln und Schmied zusammengehören, wie mulciber Schmied neben mulcere streicheln, schmeicheln steht, wie das russische laska sowohl Schmeichelei als das Flachschmieden einer Eisenstange bezeichnet, so wäre als Ergänzung zu ψάω streicheln, reiben, glätten, schmeicheln ein φαίω schmieden durchaus denkbar. Die Entwicklung wäre vermittelt durch die Vorstellung reiben, glätten, glättend bearbeiten (vgl. Kluge unter „schmeicheln"). Mehrere griechische Städte führten den Namen Phaistos; eine davon hieß zuvor Phrixa, die Rauhe: Φαιστὸς wird also die Glatte meinen, möglicher Weise nach den χάλκεοι δόμοι, mit Erzverschalung, wie Hephäst sie zu bauen pflegte — so geht das vorhin erwähnte altn. málmr in málmar Miklagards auf die tecta aerata, turres aeratae von Konstantinopel. Die Bedeutung schmieden kann lange vor dem Gebrauch

der Metalle bestanden haben für die verschiedensten Arbeiten in Stein, Horn, Holz, Leder. Als gräco-italisch dürfte sie sich erweisen durch das lat. faber; besser denn zu facere und *τίθημι*, deren Wurzel nirgends sonst eine derartige Bedeutung entwickelt hat, ist es hieher zu stellen als bhasro-, fabro- (mit bro aus sro wie in cerebrum u. ä). Mit e in der Wurzel würde sich anschließen ein bhesero-, feriro-, woraus ferrum Eisen als das Schmiedbare, analog jenem altn. málmr.

Ist aber *φαιστὸν* ein Schmiedwerk, ein Geschmeid, fabrile, so wird ein *ἥφαιστον* als Erzgeschmeid sich deuten lassen. Der indogermanische Name für Erz, ayas, würde auf ein *αἰέσφαιστον* oder (nach Analogie der Namen mit *τελε-*, *σθενε-*, *μενε-*) *αἰέφαιστον* aerificium führen: aus *αιε* durfte aber *ᾱε*, *ηε*, *ᾱ*, *η* werden (Gust. Meyer § 61. 129; vgl. *ἦρι* neben *ἠέριος*), und der Spiritus asper in einem *ἥφαιστον* entspräche dem in *ἥλιος*. Hephäst, der *χαλκεύς*, heißt bei Homer und Hesiod *κλυτός*, *κλυτοτέχνης*, und so darf wohl als Vollname angesetzt werden *Ἡφαιστόκλυτος* oder *Ἡφαιστοκλῆς* „der durch Erzarbeiten berühmte", also der Erzschmied; das got. aizasmitha entspricht in seinem ersten Teile dem *ῆ* von *Ἥφαιστος*. Beachtenswert ist, daß im Sanskrit und Eranischen ayas zur Namenbildung verwendet wird (Fick, Personennamen S. CCIX); im Griechischen ist uns das Wort lediglich durch einen unverständlich gewordenen Namen bewahrt worden.

Nach Hesych nannten die Dorier den Hephäst *Ἔλωός*. Wie *ζωὸς* zu *ζάω*, so verhält sich *ἔλωὸς* zu *ἐλάω*, *ἐλαύνω* treiben, schmieden, setzt also Erztechnik voraus und ist deshalb schwerlich älter als *Ἥφαιστος*. Ein Fragment des Mimnermos weiß von einer *εὐνὴ Ἡφαίστου χερσὶν ἐληλαμένη*. Der urgriechische Name für den Schmied ist vermutlich dem lat. faber entsprechend *φασρος*, *φαρρος* gewesen. Die früher 2, 64 erwähnte sicilische Sage, welche den Hephäst ganz unsern germanischen Bergschmieden gleichstellt, ist jedenfalls unabhängig vom Namen Hephäst und von der Erzschmiedekunst; es gibt Parallelen zu ihr, worin von Erz und Eisen keine Rede ist: den Zwergen bei Verviers legte man Wolle und Hanf in die Höhle und fand es am andern Morgen gesponnen; einem Müller bei Gelrode in Flandern schärfen sie den Mühlstein oder waschen für ihn gegen ein Butterbrod oder Glas Bier (vgl. über diese und ähnliche Sagen oben 2, 68. 70).

Bei den Römern sehen wir das Amt des Hephaistos oder Mulciber dem Feuer- und Herdgott Vulcan übertragen. Ein ähnliches Verhältnis scheint bei den Griechen gewaltet zu haben, denn Hephaistos ist keineswegs bloß Schmied, sondern hat Ähnlichkeit mit dem indischen Agni. Vermutlich trug er auch denselben oder einen ähnlichen Namen wie der römische Vulcan. Durch die Münzen der Stadt Phaistos und eine Angabe des Hesych wissen wir von einem Gotte Gelchanos, Velchanos, den man um seines Namens willen auf den Vulcan bezogen hat (Fick in Bezzenbergers Beitr. 3, 166 f.; vgl. Pauly 6, 2727 Anm.; Preller, Röm. Myth. 526 Anm. 1; Roschers Lex. 1, 1609 f.). Die Münzen zeigen ihn als nackten Jüngling auf einem Baumstamm, inmitten von Gezweige sitzend und einen Hahn auf dem Schoß haltend. Der Hahn kam nicht vor der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Griechenland (Hehn, Culturpfl.[2] 279. 286), brachte aber eine feststehende mythische Symbolik mit; und diese müßte unsern deutschen „roten Hahn" (ebd. 288) mit umfaßt haben, wenn Velchanos ein Feuergott sein soll. Von ihm könnte die jugendlich unbärtige und nackte Bildung des Hephäst (Roscher 1, 2042. 2043) stammen, während die bärtige der Anteil des Bergschmiedes Hephäst wäre. Der im Gezweige sitzende Velchan erinnert an den auf dem Baum hausenden Plon, Hiärmen, von welchem früher 2, 275 ff. gehandelt ward, und dazu stimmt trefflich sein Name, welcher doch wohl zu velk schleppen gehört gleich *λύκος* und *Μορμολύκη*: der Wolf heißt Schlepper, weil er bei seinen ungemein starken Nackenmuskeln im Stande ist, das getötete Schaf, sogar einen Rehbock im Maule fortzutragen und das Tier selbst im Laufe so hoch zu halten, daß es die Erde nicht berührt. Ein Schlepper aber ist auch der Drache oder Plon, der Schätze herbeischleppende, feurige und gelegentlich auch Feuersbrünste erregende Hauskobold. Da sich nun 2, 70 f. gezeigt hat, daß der Bergschmied aus dem dienstbaren Hauskobold hervorgebildet ist, so erscheint begreiflich, daß den Griechen und Römern der feurige, schleppende und der kunstfertige, schmiedende Dämon in eins fielen. Wenn Hesych sagt, das kretische Velchan bedeute so viel wie Zeus, so mag er wohl den Zeus *ἐφέστιος* meinen; auf Seiten des Hephäst würde einstimmen, daß dieser des Zeus Sohn ist. Das χ des kretischen Namens scheint sich aus dialektischer Eigenheit zu erklären (Bezzenbergers Beitr. a. a. O.); gemeingriechisch wäre *Ἑλκάνος*. Der Accent hat etwas Auffallendes; vielleicht fand

eine Formenmischung statt zwischen hypokoristischem *Ἑλκάν, Ἑλκήν* (etwa aus *Ἑλκέπλουτος*) und appellativischem *ἕλκανος, ὅλκανος*. Das lateinische Volcanus beruht wohl auf einem volca, *ὁλκή* Geschlepp.

Von Hephästmythen sei hier nur ein einziger besprochen, der aus seinem Namen entsprungen scheint.

Daß die Wurzel bhas nicht bloß schmieden, sondern wirken überhaupt bedeuten konnte, ist aus dem Deutschen zu ersehen. Basteln heißt fabricare, Bästler ist homo faber, das schwäbische erbasten (Schmid S. 45) besagt zuwege bringen; sie alle setzen ein bast fabrica, Gewirktes voraus. Den Sinn von wirken, nähen zeigt ahd. gibôsôn in der Otfridstelle 4, 28, 7; das ô statt ua ist freilich gegen Otfrieds Gebrauch, kann aber von falscher etymologischer Anlehnung an farbôsôn verschlimmern herrühren. Mhd. bast bezeichnet den mit Band benähten, eingefaßten Saum eines Kleides (wie soum von siuwen nähen). Die nemliche Bedeutung „Einfassung eines Kleidungsstückes" hat buosem: Halsbusen am Hemd, Hosenbusen, Büslein am Ärmel, einbüseln = mit Besatz versehen (Schmeller² 1, 296). Der menschliche Busen ist also der Teil unter dem Kleiderbusen, der Verbrämung. Das altn. barmr Rand, Saum scheint verschieden von barmr Busen, das wegen got. barms zu bern tragen gehört. Zu bôsôn nähen, bast Benähtes, Saum, stellt sich ahd. bestan, bastjan nähen, mhd. besterinne Flickerin. Wieder eine andere Beziehung des Wirkens, welche sich enger an die Grundbedeutung malmen, schroten anschließt, die des Abwirkens, liegt vor in mhd. bast abgewirkte Wildhaut, enbesten abwirken; zu vergleichen wäre vielleicht, mit e in der Wurzel, lat. februum, nach Servius zu Virgil pellis capri, falls es nicht wie ahd. bësamo ein Werkzeug zum Streichen, Geiseln, Fegen, Reinigen bezeichnet. Nhd. Basthanf ist gebrechter Hanf, woran der Bast, das Abwerk, noch herumhängt. Der Bast, die zartere Haut unter der Rinde, hat nemlich seinen Namen gleichfalls vom Abwirken, Bloßlegen; die Form buost setzt als Wurzel bhas voraus. Auch bar bloß (nebst basa- Blöße in altfries. basafeng?) dürfte hier seine Erklärung finden; mhd. enbarn entblößen, berauben steht jenem enbesten abhäuten nahe. Wenn Bast die Haut heißt, worunter das Geweih sproßt und die der Hirsch durch Fegen, Reiben entfernt, so klingt die Grundbedeutung „reiben" besonders deutlich an.

Eine besondere Verwendung jenes bästeln fabricare zeigt die

schwäbische Redensart „eins bästeln" spurium gignere (Schmid 45). Das Märchen vom Eisenhans kennt die Vorstellung, daß ein Mann, dem seine Frau keine Kinder schenkt, sich einen Sohn schmiedet (Haltrich Nr. 17; Knoop S. 208 Nr. 10); so schmiedet sich Ilmarinen ein Weib aus Kupfer, Hephaistos goldne Mägde, goldne und silberne Hunde. Das vielgedeutete Wort Bastart könnte einen solchen Gebästelten, Geschmiedeten meinen, der ohne eines Vaters Zutun entstand; wenn in einer altnordischen Saga ein Heldenschwert Namens Bastardhr, Basthardhr vorkommt (Grimms Wörterb. 1, 1150), so wird das wohl ein vom Schmieden hartes sein. Nach Hesiod (Theog. 927) war Hephäst nur seiner Mutter Sohn, ein anderer Bericht weiß, daß er τέχνῃσιν ἄνευ Διὸς zu Stande kam (vgl. Roschers Lex. 1, 2048). Vielleicht deutete man seinen Namen als ἔφαιστος, αὐτόφαιστος, selbstgebästelt, und der ganze Mythus ruht auf einer falschen Etymologie wie zahllose erklärende Sagen auch.

62. Ursifreina, Nerthufrija.

Wie auf die Phaiaken, so führen die umschwärmenden Geister des goldnen Geschlechtes auch auf die wilde Fahrt. Das ist ein langes Kapitel, und wir müssen uns auf etliche Einzelheiten beschränken, hauptsächlich Erklärung von Namen, wobei sich nicht wird vermeiden lassen, daß das Grundthema, die Geisterfahrt, mitunter völlig in den Hintergrund trete.

Die erlösungsbedürftige und kornspendende Ursula der schwäbischen Sage dürfen wir füglich der verliebten Kornfrau Dmeteira-Demeter vergleichen. Bei den Nordschwaben am Harze fährt sie aber mit der Wilden Jagd, und wenn man deren Getön vernimmt, heißt es: dat is Hackelberg un Ursula (Kuhn, Westf. Sag. 2, 10). Zur Bestätigung dient die früher erwähnte bekannte Sage von der Tutursel (2, 260). Im Hörselberg bei Eisenach zieht die Wilde Jagd aus und ein; da die Hörsel, Hursilla, vorbeifließt, so könnte der Klang des Flußnamens die Ursulasage angezogen haben, doch ist das eine sehr unsichere Vermutung, die Hörselbergsage läßt sich nicht als Zeugnis für Ursula verwenden. Die Legende von der heiligen Ursula lassen wir gleichfalls aus dem Spiel und führen nur eine Stelle an, die nach dieser Seite weisen könnte; in Pfullingen pflegt man Kinder

zu vertrösten mit der ausweichenden Redensart: warte nur, du kriegst es, sobald das Schiff vom Urschelberg kommt (Rupp, Aus der Vorzeit Reutlingens S. 9).

Mit Dmeteira ergab sich aber auch Anlaß Frau Holle und Fru Frîen (2, 307 f.) in Parallele zu stellen, es muß also auch zwischen Ursula und Frîen ein naher Bezug vorhanden sein. Vor allem ist zu verzeichnen, daß in denselben Gegenden am Harz, wo Ursula genannt wird, und noch eine Strecke weiterhin diese Frîe in den Zwölften umzieht: es ist altes schwäbisch-langobardisches Gebiet, und die Frea der Langobarden, von welcher Paulus Diakonus spricht, trägt denselben Namen. Aber auch bei den südwärts gezogenen Semnonen ist sie unvergessen, doch hat hier der Name die Form Vrene (Rochholz, Drei Gaugöttinnen S. 95 ff.; Schweizerisches Idiotikon 1, 915 ff.). Als katholische Heilige lebt sie in der Schweiz und nördlich des Bodensees; aber nicht alle Sagen, die von ihr umgehen, haben ein legendarisch frommes Gesicht. Es waren einmal zwei Grafentöchter, Frau Fasten und Frau Vrene. Jene hatte ihre Freude am Spinnen, unterwies die Mädchen darin, schenkte ihnen Flachs und Hanf und trat manchen Abend in die Spinnstuben. Vrene dagegen liebte leidenschaftlich den Tanz, schlang ganze Nächte hindurch mit ihren Freiern den Reihen um die Linde und wünschte sich oft, ewig tanzen zu dürfen. Aus ihren Sälen im Innern der Gletscher dringt Lichterglanz und schallt liebliche Musik; wer sich anlocken läßt, wird aber in Stein verwandelt. Die andre Schwester, Frau Fasten, besucht noch immer die Kunkelstuben und bringt den Spinnerinnen Segen. Nur wer nach dem Feierabend spinnt, dessen Gespinst nimmt ab, oder es kommt auch Frau Faste und dreht der Verwegnen den Hals um (Henne-Am Rhyn[2] 575 Nr. 888).

„Frau Fasten" ist entstellt aus Fronfasten; die Fronfastentage sind wie die Zwölften die Schwärmzeit der Geister. Der christliche Name hat einen heidnischen verdrängt — vielleicht den der Ursula, denn mit ihr hat die hilfreiche, die Spinnstuben besuchende Schwester unverkennbare Ähnlichkeit. Vielleicht aber auch den der Vrene, so daß ursprünglich statt von einem Schwesternpaar von einer einzigen Lorin erzählt worden wäre; denn der Frau Faste gleicht aufs Haar die norddeutsche Frîe. Diese hinwiederum ist aber auch eine ebenso leidenschaftliche Tänzerin wie Vrene: Frû Frêen ist im Himmel gewesen und wurde von den Leuten um Rat gefragt; sie hielt sich unter den

Weiden bei Beckenstedt auf; sie machte Musik, tanzte viel und fiel zuletzt ins Wasser (Pröhle, Harzsagen 2, 209 f.). Über ähnliche Sagen von unbezwinglicher Tanzlust, die vermutlich aus der Vorstellung des Elbenreigens erwachsen sind, vgl. Myth.[4] 883; Nordd. Sag. Nr. 187; Kuhn, Westfäl. Sag. 1, 32 nebst den Sagen vom Tanzteich (Kuhn a. a. O. 1, 310 Nr. 350). Daß die Tannhäusersage zuweilen statt der Frau Venus die Frau Vrene nennt (oben 2, 194), ist hienach nicht zu verwundern. Haben wir früherhin die Frau Venus für eine lateinisch aufgeputzte Fenwichtin erklärt, so ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß es von Frau Vrene eine uralte Sage gegeben habe nach Art derer, aus welchen die Tannhäuserdichtung hervorgewachsen ist. In getrübter Form hat sich eine solche Sage erhalten im protestantisch gewordenen Teile Schwabens, und auch sie wäre uns wohl verloren, wenn nicht Crusius sie im sechzehnten Jahrhundert aufgezeichnet hätte; eine Besprechung müssen wir uns hier versagen, das Nähere findet sich Nebelsagen S. 136 f.; 292 ff.

Frie, Vrene, Ursula bezeichnen augenscheinlich das nemliche Wesen, und wie jene schweizerische Erzählung aus der einen Lorin eine Frau Vrene mit ihrer Schwester macht, so werden auch die verschwisterten Namen von einem einzigen ihren Ausgang genommen haben. Ursula mit seinem lateinischen Klang ist nichts als Ursila, eine gut deutsch gebildete Koseform aus einem mit Urs beginnenden Namen, dergleichen ein kleines Häuflein in alten Quellen begegnet, das weibliche Seitenstück zum männlichen Ursilo. Dies alte Namenwort, welches als urs-, ursi- und ursin- vorkommt, ist wohl identisch mit dem skythisch-eranischen arshan-, arshya- (Fick, Personennamen S. CXVII), welches den Sinn von Mann hat, griech. *ἄρσην, ἔρσην*; vielleicht kommen auch die griechischen Namen mit *Ἀρρι-, Ἀρσι-* (ebd. S. 15; vgl. Gust. Meyer § 272) in Betracht. Ein Ursinfrija, Ursifrija würde bezeichnen eine Männerliebhaberin, Männerfreundin (vgl. den mutmaßlichen Vollnamen der Demeter *Ἀνδροδάμεια* oben 2, 298) und wäre eine vortreffliche Benennung für die beständig nach einem Freier suchende Frau Frien und die erlösungsbedürftige Ursula. Frija nemlich gehört zu frei, dessen Grundbedeutung liebend, hold ist. Eine Nebenform von frei ist das schweizerische frein, aus welchem sich Vrena, Verena erklärt. Der Name der heiligen Verena ist so alt bezeugt, daß wir jenes frîn, frein nicht als eine junge Bildung ansehen dürfen. Das Suffix ni verlangt höhere Ablautsstufe (Kluge,

Stammbildungslehre § 230), und so werden wir als echte Form frein anzusetzen haben (vgl. § 222), während frîn den Einfluß von frî zeigt; übrigens ist î aus ei nicht unbelegt (Alem. Gramm. § 40 a. E.). Das in Verena, Vrene vorliegende ê aus ei aber ist eine im Alemannischen häufige Erscheinung (§ 36). Neben Vrena kommt (in Glarus) auch Vrine vor. Das nur in der Schweiz bewahrte frein hat die Bedeutung hold, freundlich noch heute, welche ehedem auch frî frei muß gehabt haben. Ein Ursifreina neben Ursifrija ist durchaus verständlich.

Wie Frea Wodans Gemahlin ist, so steht im Nordischen neben Odhin Frigg. Eine andere Entwicklungsstufe zeigt Schweden. Hier wird ein Gott Fricco verehrt, der sonst den Namen Freyr führt; er verleiht den Menschen pacem voluptatemque und wird ingenti priapo gebildet, wozu der Sinn seines Namens, amasius, osculator stimmt (Myth.[4] 176; Mannhardt 1, 591). Seine Schwester Freyja wird, jenem Fricco entsprechend, Fricca geheißen haben; man sagt, ihr hätten Liebeslieder gefallen, und in Liebessachen sei sie angerufen worden (Gylfaginning 24). Wenn Loki in der Lokasenna sie beschuldigen darf, unter allen anwesenden Asen und Alfen sei keiner, der nicht schon mit ihr zu tun gehabt hätte, so weist das auf Vorstellungen wie von der beständig nach einem Buhlen suchenden und rufenden Fru Frien. Ja diese nemliche Sage hat ihr Gegenstück an einem nordischen Freyjamythus (vgl. Mannhardt, Germ. Myth. S. 295 Anm. 5). Ihr Buhle, dem sie nachweint, heißt Odhr, anklingend an Odhin; es spricht sich darin das Bewußtsein aus, daß Freyja, des Fricco Schwester, eigentlich dieselbe sei wie Wodans Gemahlin Frigg-Frija, die alte Lorinnensage hat sich den religionsgeschichtlichen Wandlungen anbequemt. Wie der Litauer weit mehr von der Pastauninke und vom Weißen Mädchen zu erzählen weiß, als vom Pastauninkas, so wird ursprünglich die Gestalt der Freyja im Vordergrund gestanden sein, und Freyr-Fricco trat vielleicht erst hervor im Gegensatze zu Odhin. Freyr und Freyja bedeuten einfach Herr und Frau; die Form freyr im Verhältnis zu got. frauja könnte vermuten lassen, der Name sei erst nach dem Muster von Freyja gemacht.

Für ein ehemaliges Vorwiegen der weiblichen von diesen beiden Gestalten spricht auch der Umstand, daß ein Festbrauch, der in Schweden dem Freyr gilt, von Tacitus ganz ähnlich in Bezug auf eine weibliche Gottheit, Nerthus, erzählt wird (vgl. Uhland 7, 494 ff.; Mann-

hardt 1, 567 ff.). Dürfen wir nun vermuten, der Name Freyja sei ursprünglich nichts als ehrende Titulatur gewesen wie Frau in Frau Frien, der eigentliche Name aber habe, entsprechend dem deutschen Frija, Frigg gelautet und sei nur deshalb durch Freyja ersetzt worden, weil es galt, die Göttin von der aus Deutschland eingewanderten Frija, Frigg zu unterscheiden, so scheint dem entgegen zu sein, daß Tacitus vielmehr eine Nerthus nennt. Da aber Niördhr der Vater der Freyja heißt, so ist doch wiederum der Bezug hergestellt. Das Suffix thu kommt vor in Abstractbildungen (Kluge § 133) und in Personbezeichnungen, hier aber nur bei Masculinen (§ 29. 43). Nach den Zusammenstellungen bei Leo (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 3, 226), Grimm, Myth.[4] 3, 77, Schade, Altd. Wörterb. 645, Mannhardt 1, 571 würde ein germanisches nerthus so viel wie Mannheit bezeichnen oder auch concret für das einfache ner Mann stehen können. Im Keltischen gehört nerto-, im Griechischen das eng verwandte *ἀνδρο-* zu den Namenwörtern (Fick, Personennam. S. LXXXI; Glück, Keltische Namen bei Cäsar S. 81; Zeuß-Ebel S. 10), und so hat sicherlich auch bei uns nerthu- richtigen Namenklang gehabt und ward vor Zeiten als synonym mit urs- empfunden. Haben die Semnonen eine Ursinfrija, Ursifreina verehrt, so hieß bei den sieben Suebenstämmen der secretiora Germaniae die nemliche Gottheit Nerthufrija; die Endkoseform Frija war dieselbe, die sich auch bei der semnonischen Bezeichnung ergab, sie mag in der Sage verwendet worden sein, während Nerthus als Cultname üblich war. Aus dem Vollnamen, dessen Vorderglied frühzeitig unverständlich geworden war, hat man, vermutlich erst in Schweden, den Sinn herausgehört „Frîa des Nerth Tochter" und gab der Freyja und ihrem Bruder Freyr-Fricco einen Niördhr zum Vater. Die aus Schweden gekommenen Dänen haben einen Teil des Gebietes erobert, welches zu Tacitus' Zeit den sieben Schwabenstämmen gehörte (Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 12, 32 ff.); schon vorher wird der Nerthusdienst nach Schweden übertragen worden sein.

Auf ähnliche Weise wie Freyja zu einem Niördhr ist wohl Frigg zu einem Fjörgynn als Vater gekommen. Den Anlaß wird ein Fjörgynfrigg gegeben haben, dessen erstes Glied als identisch mit dem angelsächsischen, in Zusammensetzungen vorkommenden firgen Berg zu denken wäre: eine Bergfrîa gibt guten Sinn, da ja derlei Wesen im Berg und Bergwald hausend gedacht werden; die Riesin Bjargafreyja

oder Bjargafreygja (Egilsson S. 202) trägt denselben Namen wie unsre Bergfrauen und Bergfräulein. Einen Eigennamen Fjörgynn aus dem vorderen Bestandteil zu folgern war wiederum dadurch an die Hand gegeben, daß das Appellativum abgestorben war. Wir haben damit an ein noch unerklärtes Wort gerührt, und es mag um so eher gestattet sein, hier darauf einzugehen, als durch den Namen von Thors Mutter Fjörgyn seine Wichtigkeit für germanische Mythologie noch gesteigert wird.

Der Hercynische Wald führte bei den Deutschen den Namen Fergunna, Virgunnia; beide Namen, der heimische und der fremde, gehören etymologisch zusammen (s. Kluge unter „Berg"; Zeitschrift für deutsches Altert. 32, 462). Die Bildung, neben welcher das einfachere got. fairguni Berg steht, scheint die nemliche wie in altsächs. wôstunnia, fastunnia (Kluge § 150), weist also auf einen u-Stamm fergu zurück. Dieser dürfte in grammatischem Wechsel stehen mit foraha Forche und ferch Eiche, langob. fereha (worüber Kluge unter Föhre, Grimm unter Ferch, Brugmann 1 § 444, a zu vgl.) und auf einem vorgermanischen qerku, qrku beruhen, das auch in lat. quercus sich zeigt (das im Lateinischen zu erwartende co statt que kam wohl deshalb nicht zu Stande, weil e vor r unverändert bleibt). Nicht zu trennen von diesem ferh quercus ist ferh vita, anima, dessen Grundbedeutung die von „Kern" sein muß: vom vröuden verh wird in demselben Sinne gesprochen wie vom vröuden kern, und ûf daz verh steht parallel mit ûf den kern, in solidum. Das Föhrenholz ist besonders dauerhaft, und „Kernholz" wird geradezu für „Föhre" gebraucht. Der gemeinsame Name für Eiche und Föhre bezeichnet demnach beide Bäume als Kernhölzer, als robora, und er gehört vielleicht zu den Wörtern, als deren Grundlage Fick 1, 46. 524 ein kark hart werden aufstellt (auf e in der Wurzel deutet κόρχορος). Unter fergunnia ist also zu verstehen ein Wald von Hartholz, ein Eichenwald, überhaupt Bergwald und Waldberg, der Ἑρκύνιος δρυμὸς ist schon seinem Namen nach ein δρυμός. Zu schlagender Bestätigung dient Buochunna, Buchonia (Zeuß, Die Deutschen S. 9. 11; Zeitsch. f. deutsch. Altert. 32, 460), der Buchenwald neben dem Eichenwald; das u ist hier unorganisch, umgekehrt steht neben altsächs. wôstunnia das ahd. wuostinna. Dem Donnergott war die Eiche heilig (Myth.[4] 142. 143. 153; 3, 46), und die zahlreichen deutschen und slavischen Donnersberge (141 ff.) geben Zeugnis, daß Donar gleich dem griechischen

Zeus ἀκραῖος als Gott der Höhen vorgestellt ward. Beide Bezüge, auf die Eiche und aufs Gebirg konnte ein nordisches Fjörgynthórr, fjörgynjar Thórr ausdrücken; wenn er Fjörgynjar burr Sohn der Fjörgyn heißt, so ist diese Fjörgyn ähnlicher Herkunft wie Fjörgynn, Vater der Frigg, und Niördhr, Vater der Freyja. Eine analoge Formel ist stedhi fjörgynjar, ein Skaldenausdruck für Stein; Bergamboß besagt er wörtlich, mythische und wirkliche Bergschmiede bedienten sich des Felsen als natürlichen, vom Gebirge bequem dargebotenen Amboßes.

Sollte der litauische Name des Donnergottes Perkunas hieher gehören, so könnte das nicht auf Urverwandtschaft beruhen, denn den baltisch-slavischen Sprachen ist Labialisierung des q fremd. Zu Perkunas den slavischen Perun zu stellen, geht nur, wenn man mit Grimm (Myth.[4] 142) Volksetymologie zu Hilfe nimmt. Die Entlehnung aus dem Deutschen müßte vor der Lautverschiebung erfolgt sein, und wir hätten ein (angelsächsisch ausgedrückt) Firgenthunor „des Gebirgsdonners waltend" anzunehmen, etwa als Beinamen des Tyr, Ziu, vergleichbar dem Ζεὺς ὀρειβρεμέτης; die Anfangskoseform wäre in die Fremde gewandert. Über die ganze schwierige, auch den indischen Parjanya mit umfassende Frage sei auf Krek, Einleitung in die slav. Literaturgeschichte[2] S. 387 ff. verwiesen. Wenn soeben Thor und Zeus zusammengestellt wurde, so liegt darin kein Widerspruch mit der früher (2, 156) geäußerten Vermutung, Thor beruhe mythologisch auf dem Wilden Jäger; zeigt uns ja Wodan, wie der Wilde Jäger an die Stelle des alten Himmelsgottes trat. Daß Thor Niemand anders sei als Tyr in seiner Eigenschaft des Jupiter tonans, daran ist vielleicht eine dunkle Erinnerung bewahrt in jener gemeinsamen Expedition des Thor und Tyr, wobei freilich unter Tyrs ehrwürdigem Namen der lurische Loki auftritt (oben 2, 163).

Selbst für den Fall, daß ein uralter indogermanischer Name zu Grunde läge, der in den Einzelsprachen Entstellungen und Umdeutungen erfahren hätte, ist vom Standpunkt der germanischen Mythologie aus Fjörgynn vom Namen des hercynischen Waldes nicht zu trennen, dessen Deutschheit es nun noch gegenüber dem Keltischen zu erweisen gilt. Nach Much (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 32, 462) haben Kelten und Germanen gemeinsam den herkynischen Wald, die Fergunna des Mittelalters mit dem Namen Perkunia bezeichnet schon zu einer Zeit, welche vor der germanischen Lautverschiebung und vor dem keltischen

Abfall von anlautendem p lag. Nun wird aber im Keltischen ein durch Labialisierung entstandenes p nicht abgeworfen; die Kelten müssen also, wenn anders die Ableitung aus ferh quercus richtig ist, das p in unsrem Worte nicht selbständig erzeugt, sondern fertig überkommen haben, weil es bei ihnen die Behandlung des alten p erfuhr: das urkeltische Perkunia war ein Fremdwort, aus dem Germanischen entlehnt, die Benennung ist eine deutsche, das Gebirg in seiner ganzen Ausdehnung war von Deutschen besetzt, eh die Kelten einen Anteil daran gewannen.

63. Berchtholda.

So gut wie Freyja den Niördhr, Frigg den Fjörgynn könnte Frija, Vrene einen Urs zum Vater haben. In Ursifrija, Ursifreina, Nerthufrija hat sich uns ein Name ergeben, der die Lorin als die Männergierige bezeichnet. Wenn Fru Frien in den Zwölften die Spinnstuben heimsucht, so ist das ganz in der Ordnung, sofern sie eine Lorin, die Spinnerinnensage eine Alpsage ist; aber für dieses Tun ist ihr Name nicht bezeichnend, denn die Sage steht im Zusammenhang mit der Vorstellung von den nächtlich umfahrenden Elben, welche über den herfallen, der die Alpstunde außer Acht läßt. 2, 319 sahen wir Frau Holle mit einer ganzen Schar mißgestalteter kleiner Wesen ihr Strafamt an einer Spinnerin üben, welche sich an die Heiligkeit der Thomasnacht nicht gekehrt hatte; und die Sage von den Spulen, die bei Todesstrafe binnen einer Stunde vollgesponnen werden sollen, haftet an Berchta, der Führerin der Heimchen (2, 317). In Schwäbisch Hall und anderwärts schreckt man unartige Kinder mit der Brechhöldere (Meier S. 45 Nr. 49); Schmids Schwäb. Wörterbuch S. 93 gibt dafür Prechtölterin. Daß für den Anführer des Wilden Heeres im 16. Jahrhundert der Name Berchtold begegne, erwähnt Grimm, Myth.[4] 777. In der Schweiz wird das Berchtenlaufen auf einen Berchtold bezogen wie anderwärts auf Berchta (Vernaleken, Alpens. S. 346), und in Neresheim schreckt man die Kinder mit dem männlichen Bercht (Birlinger 1, 250 Nr. 394). Vermutlich hatten die umfahrenden Geister, die Berchteln, Schrezlein, Heimchen den Namen Berchtholden, und nach ihnen hieß der Führer

Berchthold, die Führerin Berchtholda, Berchthölderin, gewöhnlich aber in Kurzform Berchta und Holda.

Dazu kommt die wichtige alte Notiz, daß die drei Schwestern oder Parcae im Volk den Namen Berchten (Perchtae) führen (Schmeller² 1, 270); diese Schicksalsfrauen sind ja, wie sich früher gezeigt hat, aus dem Schwarm der nächtlich einkehrenden und bewirteten Alpwesen hervorgebildet. Auch die welschtirolischen Froberten, welche es auf Spinnerinnen abgesehen haben und auf zwölf Stühlen Gericht halten wie die Schicksalsfrauen, haben den nemlichen Ursprung. Die thüringische Berchta, welche den Spinnerinnen Spulen reicht, heißt auch Werra (die Stellen s. 2, 317); vermutlich hat die Koseform Berchta, die wir vorhin aus einem Vollnamen Berchtholda leiten durften, vermöge ihrer Eigenschaft als Namenwort eine neue Verbindung zu einem Vollnamen eingegangen, aus dem dann Werra als hypokoristische Kürzung verblieb. Man könnte dabei an die wendische Wurlawa denken, die gleichfalls Spulen zum Fenster hereinreicht; oder an das alte wer Mann, so daß Werra synonym mit Nerthus und Ursula wäre. Es kommt aber etwas Wichtigeres in Betracht.

Die Namen der „drei Schwestern" lauten in der kirchlichen Legende alle auf -betta aus, und Stark, Kosenamen S. 26 hat gezeigt, daß das soviel wie -berta ist. Das stimmt zu der eben erwähnten alten Notiz, daß die antiqua stultitia die drei Schwestern Berchten nenne. Schon Simrock hat eine Bestätigung von Starks Ansicht darin gefunden, daß in einer aargauischen Volkssage (Rochholz 1, 3 Nr. 4) die jüngste der drei Schwestern Berta heißt (Handbuch⁴ S. 347). Eine dieser legendarischen drei Schwestern nun heißt Warberta, Worberta, Werberta (ebd. 344), und in Meransen kommt sie als Gwerbetta und hypokoristisch als Guerre vor (Panzer 1, 6; Heiligenlexikon 5, 905), wozu die abensbergische Gewehra (Panzer 1, 161) stimmt. Das ist augenscheinlich das nemliche Werra, das in Thüringen neben Berchta sich findet, und so wird der gemutmaßte Vollname gleichfalls entsprechend anzusetzen sein. Die zwei andern Schwestern heißen Einberta und Wilberta. Der Name der letzteren hängt mit „Willen" zusammen, sie ist also die günstige Schicksalsfrau (Mannhardt, Germ. Myth. S. 645 Anm. 4). In Einberta könnte ein aus agin zusammengezogen sein, und wir bekämen eine schreckende Berta; da aber Einberta die erste in der Reihe ist, so mag schicklicher an das Zahlwort ein gedacht werden, das in der Composition den

Sinn des Hervorragenden, Ausgezeichneten ausdrückt (Grimm, Gramm. 2, 951—956). Die verschiedenen Formen Warberta, Worberta, Werberta, Walberta enthalten vermutlich das nemliche war, wie der in unsern alten Volksrechten begegnende Ausdruck wargangus Landstreicher, nemlich altsächs. war, angelsächs. wär behutsam: wargangus ist der Heimatlose, dessen scheuem Auge nichts Verdächtiges entgeht, während der gameitgengo oder Müßiggänger „gemeitlich", in fröhlichem Übermut umherstreift. Als Substantiva gehören dazu got. warei, mhd. gewer, gewerde, einmal auch wer (Mhd. Wb. 3, 509; bei Lexer anders untergebracht), sowie ahd. wara. Man hat spärliche Kunde von einer altnordischen Göttin Vara oder Vör, der nichts verborgen bleibt, die Alles wahrnimmt und namentlich über Verträge wacht (Myth.[4] 257; Holtzmann, Deutsche Mythologie S. 145). Sie ist vielleicht identisch mit unsrer Warberta, Werberta, Werra, und diese haben wir vermutlich anzusehen als ein Wesen, das allenthalben umherziehend und Einkehr haltend gleich der griechischen Dike nach dem Rechten sieht, auch in den Spinnstuben, besonders aber, wo ein Kind zur Welt kommt, als Schicksalsfrau die Lose bestimmt und nachher das Leben schützend überwacht. Auch sonst wird die Schicksalsfrau zum Schutzgeist (Krauß, Sreća S. 121, vgl. 62 ff.); Grimm vergleicht mit der Vör die römische Tutela. Ähnlicher Weise ist die gallische Rosmerta (Fick, Pers.-Nam. S. LXXXVI. XCI; Holtzmann, Myth. S. 42. 136 f.) vielleicht als dea provida zu fassen, falls ihr Name zu smer gedenken (Fick[3] 1, 254) gestellt und durch das spätgriechische προμερμνάω erläutert werden darf. Als Warberchta gibt sich „Frau Berch" namentlich auch zu erkennen in dem Zuge, daß sie sich gewöhnlich zum Stadeltor hinstellt, von wo aus sie Alles sieht und hört, was im Hause vorgeht (Vernaleken, Alpens. S. 115 Nr. 94).

Die Namen der zwei Horen neben Dike sind vermutlich jünger als der der Dike und diesem nachgebildet. Ähnlich wird es auch hier sich verhalten: indem Warberta als Oberhaupt innerhalb der Dreiheit gefaßt ward — Simrock nennt sie „als die mittlere zugleich die mächtigste, die eigentliche Gottheit, die sich in ihren Schwestern nur vervielfältigt" (Handbuch[4] S. 344) —, ergab sich das Bedürfnis, auch die beiden andern mit besonderen Namen zu versehen. Auf älterer Stufe sind alle drei oder, wenn wir an die welschtirolischen Froberten denken, alle zwölf nichts weiter als Berchten, Berchtholden, und es fragt sich nun, was dieser Name bedeuten möge.

Die Berchteln sind identisch mit den Heimchen. Da sich diese als Heimwichter erwiesen haben (worin „Heim" wahrscheinlich so viel als „geehrt" ist), so könnten jene, die Berchtholden glänzende, erlauchte Holden sein, denn berht übersetzt clarus, praecluens. Zu Hermione ward der Unterweltsgott Hades, Bruder der Demeter Chthonia, unter dem Namen *Κλύμενος* verehrt, und ihm nach hieß Persephone auch *Κλυμένη*. Ähnlicher Maßen könnten die mit scheuer Ehrfurcht angesehenen Nachtgäste Berchtholden, d. i. *δαίμονες κλύμενοι* geheißen haben, und ihr anderer Name Heimwichter, d. i. *δαίμονες ἔντιμοι* würde zur Bestätigung dienen. Das mehrdeutige Wort berht wird aber dem Volksbewußtsein noch andere Bezüge ausgedrückt haben. Im Altnordischen bedeutet bjartr hell, heiter, fröhlich — so ließe sich an „glückhafte" und „selige" Leute denken, an das Gefolge der Frau Selga. Auch kommt in Betracht, daß unter einem berhten tac ein Festtag verstanden worden zu sein scheint; in einer angelsächsischen Stelle bezieht sich on thone beorhtan däg auf Ostern; ähnlich wird im Niederdeutschen hêr gebraucht: kein Tag sei so hehr wie Ostern (Schiller-Lübben 2, 246), und die Halberstädter Bibel gibt Festtage durch herdage wieder (ebd. 244), das ist synonym mit hôchtîden, hôchgezîten. Aus dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts stammen Nachrichten über eine Frau Here, welche während der Zwölften segnend übers Land fliege (Myth.[4] 210; Wolfs Zeitsch. 1, 394). Die jüngere Form Herke, Harke zeigt den Vokal verkürzt wie in herrschen neben hehr. Da die Übereinstimmung von Here-Herke mit Berchta längst erkannt ist, dürfen wir die Analogie wohl weiter führen und in Berchta einen Bezug auf berhte tage, Festtage vermuten, nemlich eben auf die Zwölften: hieß doch im Mittelalter der Schluß der Zwölften der Berchtentag, und es scheint, daß an diesem letzten Tage oder dem Obersten, wie man gleichfalls sagte, eine ursprünglich allen zwölfen zukommende Bezeichnung haften blieb, weil sie obenhin angesehn für eine Übersetzung von Epiphaniä gelten konnte. Oben 2, 347 hat sich gezeigt, wie die Bewirtung der Hauskobolde sich an die der schwärmenden Elbe anschließt. Den Bezug auf die Berchtennacht enthält zugleich das Zeugnis des Martin Beheim: auch etlich glauben haben, ieglichs haus hab ein schreczlin: wer das ert, dem geb es gut und er; auch vint man das [das man] an der berecht naht seinen tisch richte (Wackernagel, Leseb.[2] 1009, 6 ff.).

Verstand man unter Berchtholden nicht bloß erlauchte Holden,

sondern auch Holden der Festzeit, der herdage, so blieb der Sinn immer noch dem für die Heimwichter ermittelten nahe genug. Aber zweierlei sind Holden und Wichter. Wicht stammt von wegen bewegen, wie momentum von movere; von der Bedeutung Bewegung, Ruck aus gelangt momentum zu der von „Kleinigkeit", aber auch von „Gewicht" (vgl. momen), und ähnlich muß unser „Wicht" zu der von „kleines Ding" und „Ding" überhaupt gekommen sein: die Wichter in der germanischen Mythologie sind nichts als „Dinger", winzige Elbe. Einen ganz specifischen Sinn dagegen hat Hulden, Holden. Nachtfräulein, ist früher erwähnt worden, bedeutet die drückende Mahre, und als drückende Mahre erscheint die nordische Huldr in der Ynglingasaga (Mannhardt, Germ. Mythen S. 261); im Mittelhochdeutschen ist gleichbedeutend nahtvrouwe, nahthulde, nahtbrût, und der letzte Ausdruck Nachtbraut zeigt deutlich, welchem Vorstellungskreise diese Namen angehören. Da mhd. holde Freundin heißt, als Masc. Freund, Geliebter, so liegt es nahe, die Hulden als Minnerinnen zu fassen, synonym mit Frija, Vrene. Es fällt aber auf, daß der nordische Name Huldr lautlich absteht von hollr hold; zwar vermittelt das schwedische und dänische huld hold (Myth.[4] 225), dennoch fragt sich, ob nicht diejenigen Recht haben, welche die nordischen Huldren als die Verhüllten deuten — nur freilich nicht als Unterirdische (Müller, Sagaenbiblioth. 1, 276; Maurer, Isländ. Sag. S. 2), sondern nach Analogie von lat. nupta als Verschleierte, Braut. Wie sich das nun verhalten möge, der Sinn „Männerfreundin" oder dgl. scheint für jene Nachthulden gesichert. Bezeichnend ist, daß im Gotischen sehr oft und sogar noch im Althochdeutschen das Wort Unhold weiblich gebraucht wird, selbst wo es für den Teufel steht (Myth.[4] 827): dem Germanen waren weibliche Unhulden, Unholden weit geläufiger als männliche, erst das Christentum führte den teuflischen Unhold ein. Die Umdeutung in „nicht hold", „feindselig" bot sich von selber dar, sprach man doch auch von guten Holden, worunter holde, dienstbare Geister zu verstehen sind; ursprünglich aber hatte das Un- bloß die Bedeutung, das Üble des Begriffs zu verstärken (Grimm, Gramm. 2, 775; vgl. Myth.[4] 829 über Unfalo), und Unholden sind greuliche Hulden, scheußliche Bräute. Die Wasserholde bei Albrecht von Halberstadt ist jedenfalls kein dienstbarer Geist. Hulden und Wichter verbunden zeigt die luxemburger Sage von der Wichtelfamilie, deren Mutter Frau Holle heißt (Gredt S. 52 Nr. 81);

in Norwegen gilt Huldra für die Frau des Wichtelkönigs (Müller a. a. O.), auch führen die Unterirdischen den Namen Huldrefolk, Huldufolk. Es gab also eine Holda unabhängig von der Berchtholda; die Berchta dagegen oder in neuer Besonderung Warberchta, setzt die Berchtholda voraus, und ebenso sind die Berchteln Berchtholden, d. h. zunächst Nachtbräute, bonnes dames, umfassen aber auch die Schar der ungetauften Kinder.

Dem Namen der Hulden sinnverwandt ist wohl der altnordische der Vanen. Lat. venus Begattung, gr. *εὐνὴ* Beiwohnung, Lager, auch Wildlager, deutsch Wohnung, althochd. wan in zoawan latebra (Ahd. Gloss. 1, 205) und in tagewan Tagwerk, Tagdienst, got. wunan sich freuen, deutsch Wonne und andere einigen sich alle in dem Begriff „gerne" und stammen von einer Wurzel ven begehren, gierig sein, welcher auch einige Ausdrücke des Entbehrens (got. wan Mangel, gr. *εὖνις* ermangelnd) anzugehören scheinen. Die Wanen sind demnach wonneheischende Wesen, deren vornehmste Lebensäußerung venus oder *εὐνὴ* ist, und dazu stimmt, was vorhin über die Wanen Freyja und Freyr-Fricco gesagt ward. Doch ist der etymologische Zusammenhang mit gr. *ἄναξ* zu erwägen, worüber später gelegentlich des Dionysos noch zu handeln sein wird. Die oberpfälzischen Wäner (Schönwerth 3, 185 ff.) sind, bei leichter Änderung des Themas, mit demselben Worte benannt; vielleicht ist ein weibliches wan, wane anzunehmen, zu welchem sich wäner ähnlich verhielte wie Truder zu Trud. Im Zillertal kennt man die Nachtwuone, welche Wöchnerinnen entführt und Kinder beunruhigt (Alpenburg, Alpens. S. 55; Zingerle, Sitten S. 7 Nr. 53), verwandt den blutsaugenden „Müttern" (H. E. Meyer, Indog. Myth. 2, 528); der Diphthong uo wäre nicht auffälliger als in wuohs neben gr. *ἀέξω*, oder in fuor neben furt. Da jedoch im Zillertale ua für altes ai, ei vorkommt (Weinhold, Bair. Gr. § 106; vgl. oben 2, 189), so fragt sich, ob nicht nachtwuone eine nachtweine Nachtklage meine, wie sonst die Klage als Gespenst auftritt. Als das einzige ältere Zeugnis auf westgermanischem Gebiet erscheint das von Grimm, Myth.[4] 3, 77 beigebrachte: daer wetic enen wilden Wenen, dem Sinn nach einen Elb, Schmied; aber es regt sich der Verdacht, der wilde Wene möchte ein wiltwene sein, der seinen wan oder Aufenthalt im Walde hat, der Ausdruck gliche dem mhd. waltweide für Waldmensch. Ähnlichen Ursprung aber könnten dann auch die Wäner der Oberpfalz haben. Sehr dunkel ist der

Name der Hexen- und Alvenkönigin Wanne Thekla (Wolf, Niederl. Sagen S. 617 Nr. 520). Thekla klingt an den Teufelsnamen Teckelmucker an (Schambach, Idiot. S. 228), welcher den zutragenden Alf, Drak, Stöpke bezeichnet, aber selbst der Erklärung bedarf; Wanne heißt Schwinge, für Futterwanne wird auch Futterschwinge, Futtersieb gesagt, in der Futterschwinge aber (Montanus, Vorzeit[2] 1, 129) und gewöhnlich im Sieb, Siebrand fährt die Walriderske und Mahre durch die Luft. Auch der osnabrückische Name des Februars ist, von Schade (Ursula S. 113), beigezogen worden: Wannenmond; das klingt wie entstellt aus einem wanmânôt mangelhafter Monat im Gegensatz zu dem mit vollen einunddreißig Tagen voranstehenden Januar oder volborn (Grimm, Gesch. d. deutsch. Sprache S. 84. 86).

Auf Grund von Uhlands schöner Untersuchung über die Wanen (Schriften 6, 150—188) gelangt Mannhardt 1, 591 zu dem Schlusse, die Vanen Freyr und Freyja seien Vegetationsgenien gewesen. Da nun Vegetationsgenien nichts sind als Feldlure, so ergibt sich für uns die Folgerung, die Vanen seien mythologisch, nicht religionsgeschichtlich, Wesen derselben Art wie die Seligen Fräulein, die Norggen ꝛc., von deren Einfluß auf die Witterung und die Landwirtschaft unsre Sagen berichten. Hulda, an der Spitze der Seligen Fräulein durch die Leinfelder wandelnd, ist ganz eine solche Vanin; von einem sinnlichen Zug gewahren wir da ebenso wenig, als wenn Nerthus ihre jährliche Umfahrt hält.

Wir haben in einem Zuge vorgelegt, was in Kürze über Berchtholda zu sagen war. Zum Schlusse ist noch auf die schon von Grimm (Myth.[4] 233) erwogene Frage einzugehen, ob Berchta nicht dennoch nach dem christlichen Berchtentag genannt sei. Auch der Fasching ist eine Berchtenzeit. Der letzte Faschingstag heißt in Welschtirol il giorno delle Froberte (Schneller S. 201); vermutlich hat da eine Berchtenmummerei stattgefunden. Acht Tage nach Dreikönig fällt Simper, Simperstag, und der Donnerstag vor Fastnacht heißt Zimbert (Mittelniederdeutsches Wörterb. 4, 208). Über den Zimbertstag berichten Woeste (Volksüberlief. S. 23; vgl. Wolfs Zeitsch. 1, 385 ff.) und Montanus (Vorzeit[2] 1, 242 f.; Volksfeste S. 23); die Einzelheiten stimmen zu der Berchtenüberlieferung. Dazu kommen oberdeutsche Zeugnisse. In den Rauchnächten, d. i. in den Zwölften, pflegt sich der Semper oder Zemper einzustellen und un-

artigen Kindern den Bauch aufzuschlitzen, gerade wie das auch Berchta tut (Schmeller² 2, 14. 285. 1125). Wie Semerskirchen aus Sankt-Marienkirchen entstand (ebd. 2, 315), so könnte Semper für Sankt Bercht stehen; auch die niederdeutsche Form Zimbert (über das z statt s vgl. Schiller-Lübben unter z) ließe sich ähnlich erklären aus sunte = sanct, wofür Schmeller a. a. O. auch sinte verzeichnet (vgl. auch Heiligen-Lexikon unter Pharaildis am Ende). Der am 6. Jan. 1468 canonisierte h. Simpertus hat seinen Tag am 13. Okt., nach andern am 1. Mai; daß mit ihm der Semper zusammenhänge, ist höchst unwahrscheinlich. Zwischen der Berta der Zwölften und der Froberte des Faschings, zwischen dem Semper der Rauchnächte und dem Zimbert der Fastnachtszeit ist offenbar ein Bezug vorhanden, wahrscheinlich vermittelt dadurch, daß die Masken Berchten hießen und Berchten vorstellten. Sollen also die Berchten ihren Namen vom christlichen Berchtentag, von Dreikönig haben, so hätte der Faschingsheilige den seinigen durch Übertragung. Das ist ganz wohl denkbar; unbegreiflich aber wäre es, daß auf ähnlichem Wege die in kirchlicher Verehrung stehenden drei Berchten zu dem ihrigen gelangt seien, und unerklärt bleibt, daß sowohl die mittlere von ihnen als die Zwölftenberchta Werra, Warberta heißt.

Mannhardt 2, 185 führt aus: da der bethlehemitische Kindermord dicht auf die Anbetung der drei Weisen folge, so habe der Volksglaube die Personification des Epiphanien- oder Perchtentages mit einem Geleite zarter, ungetaufter Kinder ausgestattet, denen der fromme Bauer mitleidig einen Tisch mit Speisen hinsetze; diese Kinderseelen seien dann in Schrezlein, Heimchen ꝛc. umbenannt worden, Perchta aber habe sich in Perchteln, Froberten ꝛc. zerteilt, bei denen der Zusammenhang mit dem Kalendertage verdunkelt sei. Allerdings kommt solche Einwirkung der biblischen Legende vor: in Périgord heißt der Wilde Jäger Herodes (Wolf, Beitr. 2, 163), und in der Franche Comté verfolgt dieser Herodes die unschuldigen Kindlein (Henderson, Notes on the Folklore² S. 133), auch der westfälische Wilde Jäger Herodes (Kuhn 1, 1 ff.) mag seinen Namen aus der Bibel haben, wiewohl ein Eigenname Hêrôdperht sich findet und die Analogie der vorhin erwähnten Frau Here für eine deutsche Grundlage der Bezeichnung sprechen könnte. Aber es wird Niemand einfallen, die vom Wilden Jäger verfolgten Kinder, Unterirdischen und Weißen Frauen aus den Kindern von Bethlehem herleiten zu wollen; nur ein

Einfluß biblischer Namen und Vorstellungen auf die heimische Tradition ist zuzugestehen.

Ähnlich wie mit Herodes verhält es sich mit Herodias. Als Führerin des Wilden Heeres wird Herodias genannt wie sonst Diana. Im Ysengrimus 2, 93 ist gesagt, Herodias heiße nun Pharaildis. Dieser Name darf nicht durch „Frau Hilde" gedeutet werden, meint vielmehr in Namensform dasselbe, was das fahrende Weib, die fahrende Mutter ausdrückt (Kiliaen, Etymologic.[3] S. 575; Wolf, Niederländ. Sag. S. 616 Nr. 518; vgl. Myth.[4] 526), nemlich die Windsbraut. Es gibt auch eine h. Pharaildis; ihr Tag fällt auf den 4. Januar, also in die Zwölften. Neben ihr pflegt man eine Wildgans abzubilden; denn die Heilige hat an dem Vogel das bekannte Wiederbelebungswunder vollbracht, das sonst das Nachtvolk, im Lesachtale die wilde Fahre (Wolfs Zeitsch. 3, 33 f.), in Ferrara bei der Hexenversammlung die Herodias (Rochholz, Glaube und Brauch 1, 222) an einem Ochsen übt. Und ein Zug der im Ysengrimus mitgeteilten Pharaildissage gemahnt gleichfalls an die ferraresische Herodias oder Sibylle; wie Pharaildis-Herodias vergeblich trachtet das Haupt des Täufers zu berühren, so gelingt es jener nicht, das Wasser des Jordan zu berühren (Wolf, Niederl. Sag. S. 701 zu Nr. 386; vgl. Menzel, Unsterblichkeitsl. 1, 31 f.). Der Dichter des Ysengrimus wird also wohl Recht haben, wenn er Pharaildis und Herodias für identisch erklärt. Eine Farahild hat vermutlich schon in vorchristlicher Zeit ihre Bedeutung in den Zwölften gehabt; es würde sonst schwerlich eine h. Pharaildis geben. Dies „Farahild" ist wohl als eine niederfränkische Bezeichnung der nemlichen tanzlustigen Lorin anzusehn, die uns weiter oben als Frau Vrene und Fru Frien begegnete; dann aber stand ihr auch die Sage zu von nie erfüllter Sehnsucht nach einem Freier. Auf diese tanzfrohe, dem stets wieder entschlüpfenden Freunde nachreisende Farahild ward die biblische Gestalt der Tänzerin Herodias bezogen, und es entstand die wundersame Erzählung von der „Herodias, die nun Pharaildis heißt", während ein älterer Versuch, die umfahrende und Wiederbelebungswunder verrichtende Farahild dem kirchlichen Wesen einzufügen, in der Pharaildislegende vorliegt.

Ob nicht auch hier wieder die in den Zwölften das Land durchfliegende Frau Here mitgespielt und durch den Anklang ihres Namens die Verschmelzung der Herodias mit der sachlich zu Frau Here gehörigen Farahild erleichtert habe, das sei einfach angedeutet. Es gibt noch

eine andere Legende von der Herodestochter: als sie einst auf dem Eise tanzte, klaffte dies unter ihr auf und schnitt der Versinkenden den Kopf ab zur Strafe dafür, daß sie einst den des Johannes ertanzt hatte (vgl. Wolfs Zeitsch. 1, 319; Zeitsch. f. deutsches Altert. 25, 170 ff.; 240 f.; 27, 96; Archivio per lo studio delle tradizioni popolari 1, 136). Im Mölltale führt diese Herodias den Namen Perchtra; sie kommt da nicht um den Kopf, sondern ertrinkt (wie Fru Freen ins Wasser fällt, oben 2, 394) und muß fortan in jeder Perchtelnacht die Erde tanzend umkreisen. Man sieht, es hat hier eine Vereinigung beider Geschichten stattgefunden, ähnlich wie in Neapel Befana, die Personification des Epiphanientages, des Herodes Tochter ist (Myth.[4] 234; vgl. Kuhn, Westf. Sagen 1, 5 Nr. 6). In einer syrischen Fassung heißt sie Salome, und dies ist ihr echter Name, doch wird sie gewöhnlich gleich ihrer Mutter Herodias genannt (Menzel, Symbolik 1, 387). Die Salomesage stammt vermutlich aus dem Orient, die Sage von der im Sturmwind jagenden Herodias ist aus einer zu mutmaßenden Farahildsage entstanden.

Sprechen die Beispiele des Herodes und der Herodias nicht eben dafür, daß die Heimchen der Perchta umgedeutete unschuldige Kindlein seien, so ist durchaus dagegen das, was wir über die nächtlich umziehenden Alpwesen früher gefunden haben. Auch in Griechenland kennt man eine während der Zwölften umfahrende Heerschar kindergestaltiger Dämonen, die aber mit den unschuldigen Kindlein ganz und gar nichts zu schaffen haben und denen auch keine personificierte Epiphania vorsteht (Bernhard Schmidt, Volksleben S. 148). Schon nach altgriechischem Glauben zogen Kinderseelen im Schwarme der Hekate-Artemis (ebd. S. 173; oben 2, 272). Wie nahe sich die eben erwähnten neugriechischen Zwölftengeister, die Kalikantsaren, mit den Gestalten unsrer Wilden Jagd berühren, haben wir 2, 232 gesehen. Es lassen sich die Bezüge noch mehren: gewöhnlich kommen die Kalikantsaren durch den Schornstein, ebenso der Hund des Wilden Jägers (2, 235), und die Wilde Jagd streicht über den Schornstein hin (Pfeiffers Germania 1, 103); wenn der Hund des Wilden Jägers die Herdasche zu fressen pflegt, so haben es auch die Kalikantsaren besonders mit der Asche, freilich in anderer Weise, die jedoch wiederum auf die Hunde der Wilden Jagd und auf die Mürawa der Zwölften zutrifft (oben 2, 315). Eine Art der Kalikantsaren besteht nicht aus Dämonen, sondern es sind Menschen, welche während der Zwölften

als Werwölfe umherstreifen (Schmidt a. a. O. S. 144 ff.). Der Glaube an solche in den heiligen Zeiten schwärmenden Werwolfheere ist weit verbreitet, und schon Herodot berichtet von den skythischen Neuren Ähnliches (Hertz, Werwolf S. 109. 112. 114. 117. 121. 122. 133 Anm. 2). In der russischen und rusinischen Weihnachtsfeier spielen Vermummungen in Wölfe durch umgehängte Wiltschuren eine Hauptrolle; die so Verkleideten rennen auf den Gassen umher und necken und peinigen in Haus und Hof, wen sie erhaschen (ebd. S. 120) — ein Treiben ganz ähnlich dem unserer Berchteln und gleich diesem eine mutwillige Nachbildung der ehedem geglaubten lurischen Umzüge. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir mit der Vorstellung von Werwölfen der Zwölftenzeit die andere zusammenbringen, daß im Wilden Heer, mit den seligen Leuten 2c. nicht bloß Geister fahren, sondern auch Menschen: die zweierlei Kalikantsaren zeigen eben diese Doppelauffassung, und wenn die dämonisch gedachten Kalikantsaren auf allerlei Tieren reiten, so tun das Nemliche auch die im Gefolge der Herodias 2c. mitfahrenden Hexen (Burkhard v. Worms, vgl. Myth.[4] 3, 404. 405. 407). Nun wissen wir aber, daß die drei Parcae, also dieselben, welche von der antiqua stultitia Berchten genannt werden, als Schicksalsfrauen bei der Geburt eines Kindes bestimmen, ob es ein Werwolf werden solle. Von der Wilden Fahrt werden wir nach den drei Parcen zurückgewiesen, die von der Kirche als die drei Berten in die Schar der Heiligen aufgenommen wurden, auf die Warberta, die in der thüringischen Perchta und Werra wieder zu erkennen ist.

Die Zwölften als Schwärmzeit der Geister scheint man schon in der indogermanischen Urzeit gekannt zu haben (vgl. Hahn, Sagstudien S. 407 Anm. 42; 489 Anm. 56; E. H. Meyer, Indog. Myth. 2, 526; Anz. f. deutsch. Altert. 13, 33. 37 f.; W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Amsterdam 1888, S. 77, wo noch andere Literatur aufgeführt ist). Es ist nicht richtig, in diesen Schwärmern bloß die Seelen Entschlafener zu sehen, die Grundvorstellung ist vielmehr die von Elben; da aber unter die Gestalten der Alptraumsage auch Totengeister gehören, ist es nicht zu verwundern, wenn zu dem wandernden Schwarm auch sie Zuzug leisten und überhaupt die Vorstellung entstand, in den Zeiten der elbischen Umzüge sei die Schattenwelt aufgetan. Der Mittwinter, der den Geistern gehört, ist nichts als die potenzierte Mitternacht (oben 2, 318), die

Heimchen und Schrezlein ziehen nicht deshalb um, weil die unschuldigen Kindlein dem Besuche der drei Könige nahe stehen und der Dreikönigstag als Berchta personificiert ist, sondern weil sie ein uraltes Anrecht auf diese Elbenzeit haben, eine Führerin dieser Schar gab es lang vor dem Christentum, und es könnte sich höchstens darum handeln, ob etwa diese Führerin in christlichen Zeiten nach dem Berchtentage benannt worden sei. Dann wäre sie von den drei Berchten zu trennen, die thüringische Werra würde auf ungehöriger Einmischung der zu diesen gehörigen Warberta beruhen. Aber die einkehrenden und bewirteten Schicksalsfrauen oder Berchten sind aufs innigste verwandt dem einkehrenden und bewirteten Gefolge der Berchta; man müßte also noch weiter gehen und auf Grund dieser Verwandtschaft den Namen des Berchtentages bis hinüber auf die drei Schwestern wirken lassen.

Es läßt sich hier das Beispiel der slavischen Rusalken anführen, die ihren Namen vom Rosenfest, den Rusalien empfiengen (Hehn, Culturpflanzen[2] S. 219 ff.; vgl. die Literatur bei Krek, Einleitung[2] S. 407 Anm. 2). Zwar klingt es ganz plausibel, aus dem christlichen Festnamen habe sich die Vorstellung überirdischer weiblicher Wesen entwickelt, der Rusalky, des mythischen Gegenbildes der festfreudigen Slavenmädchen. Allein diese Rusalken spielen am Wasser und schwingen sich auf Schaukeln (Grohmann, Abergl. S. 9) gleich den indischen Apsaras (Meyer, Indog. Myth. 1, 17. 29. 89; vgl. oben 2, 43), sie locken als echte Lorinnen die Männer an sich, welche dann ihre Torheit mit Lähmung oder Tod büßen, sie gelten für unzeitig geborne oder ungetauft verstorbene Kinder oder für Selbstmörder (Grohmann a. a. O. S. 10 f.), gleichen also den Kindern im Gefolge der Hekate oder in unsrer Wilden Fahrt. Solche Züge vertragen sich schlecht mit der Annahme jenes harmlos tändelnden Ursprungs. Wir werden vielmehr schließen müssen, die slavische Pfingstwoche, die Schwärmzeit der Rusalken, sei ein sommerliches Gegenstück der Winterzwölften, das christliche Fest habe sich mit einem heidnischen verschmolzen (wie das auch Hehn annimmt), und die Figuren der Rusalken gehören dem letzteren, ihre Namen dem ersteren an.

Ganz ähnlich ließe sich das Verhältnis bei Berchta denken, wenn nicht Einiges dafür spräche, daß der Name des Festes selber Fortsetzung eines heidnischen sei ähnlich wie Ostern. Statt wieder und

wieder auf Warberta und die drei Berchten zurückzukommen, sei hier daran erinnert, daß „Berchta mit dem Fuße" auf die den Schläfer tretende Berchte oder Stempe sich beziehen läßt (Simrock[4] S. 390. 393 f. 477). Über diese mahrische Bercht vgl. Myth.[4] 230; v. d. Hagen, Gesamtabenteuer 3, VIII ff. 33 f.; zu dem Namen Stempe, der uns schon wiederholt begegnet ist, halte man den Kinderschreck Stampulanz (Schneller[2] 2, 759), aber auch das Martinsgestämpe, einen Geisterzug, von welchem dieselbe Sage geht wie sonst von dem der Bercht (Zingerle, Sagen S. 464 Nr. 1097; 65 Nr. 101). Berchta mit dem Fuße ist Berchta als Mahre, ihr Gefolge von Schrezlein ist dasselbe wie die umziehenden Laumen. Falls sich nicht zeigen läßt, daß diese sagenhafte „Berta die Spinnerin" nach Namen und Gehalt keltischer Herkunft sei, müßte man auch ihren Namen vom Epiphanientage leiten.

64. Wuotanhari und die Harilunge.

Der Zimbertstag, von welchem weiter oben die Rede war, auch Lüttken-Fastelabend genannt (Von der Hagens Germania 9, 287), heißt im Schwäbischen der gumpige oder lumpige Donnerstag, in Baiern der unsinnige (in Schwaben der aunselige) und der wütige. Die Wut oder bacchantische Lust, von der er den Namen hat, ist Nachahmung des Geistertreibens in den Zwölften, die Vermummten heißen deshalb Hexen (Birlinger 2, 43 Nr. 53) — falls nicht hier einschlägt, was oben 2, 187 über die Bedeutung des Hexennamens gesagt ward. Eine Form wuotan, gebildet wie ahd. zeihhan oder altsächs. swebhan (v. Bahder S. 58. 62), könnte dem niederdeutschen wûtenig wütend, wûtenîren wüten, toben (Schambach, Idiotikon S. 307) zu Grunde liegen; eher aber ist ein durch ig erweitertes Adjektiv wuotan (gebildet wie truckan) anzunehmen (vgl. Kluge § 206). Das ahd. wuotanherz übersetzt tyrannus (Ahd. Gloss. 1, 258,21; vgl. heizherzî, heizmuotî furor); als Beiname begegnet wuotan und wuotunc im Sinne von Tollkopf, Wüterich (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 12, 403). Im Altenburgischen heißt das wilde Heer Wütenheer, und Grimm verzeichnet ein mitteldeutsches wödenher (vgl. Nordd. Sag. S. 522); ebenso gilt

im Unterelsaß die Form Wütenheer (Hertz, Deutsche Sage im Elsaß S. 33. 196). Das würde auf ein altes wuotanhari tobende Menge, wütendes Heer führen. Da dies Wort den völligen Klang eines Eigennamens hat, so mochte der Führer des Geisterheeres gleichfalls Wuotanhari heißen oder in Kurzform Wuotan (wie Karl, Wolf, vgl. Fick, Personennamen S. XVII). Im Wurzelvocal würde das mit ni abgeleitete Namenwort fruochan entsprechen, in der Form des Kurznamens Ercan und Irmin. Nach dem Führer wiederum durfte das Heer Wuotanes hari heißen, und so erklärt sich neben jenem Wütenheer die Form Wuotesheer, Wodesheer, welche durch Schwaben hin bis in die Eifel hinein nach der alten Schwabengrenze herrscht.

Nach Geiler von Kaisersberg laufen die Geister des „wütischen" Heeres an einem Seil (Myth.[4] 766 Anm. 3); Stöber bemerkt zu der Stelle: dieser Zug ist den Zeitgenossen Kaisersbergs eigentümlich (Zur Geschichte des Volksabergl. S. 22 Anm. 1). Man könnte an das Seil denken, von welchem gelegentlich der Eileithyien die Rede war. Aber noch etwas Anderes drängt sich auf. Statt des üblichen Wuotesheer, Muotesheer verzeichnet Birlinger aus Oberschwaben ein Muotisail, Muotissail (Volkstüml. 1, 37 Nr. 47, 4; Wörterbüchlein S. 68); ebenso kommt in den Fünforten Muetessail vor (Lütolf S. 454 Nr. 420), im schweizerischen Wäggital Muothiseel (Rochholz 2, 13), um Utznach Muotiseel (Henne-Am Rhyn[2] S. 188). Ferner begegnet Guetisee, Mattisee (Rochholz, Aargausagen 1, 95. 160; Naturmythen S. 101); wieder anders ist Wüetiheh, Wüetihöh, Wuotihee, Muoltahee, Wuothäne (Henne-Am Rhyn[2] S. 187 f. Nr. 290. 291). Auch ein Gespenst Mueterees wird dazu gehören (Rochh. 1, 158). Das Wort Heer ist so verständlich, daß jene Formen nicht als Entstellungen des sonst üblichen Wuotesheer gefaßt werden können, und Birlinger wird auf der rechten Spur sein, wenn er in seinem Wörterbüchlein das -sail als oberschwäbisch gesprochenes Seele faßt und Bezug auf die Toten des Wilden Heeres vermutet. Dazu stimmen die schweizerischen -seel, und auch das von Lütolf angeführte -sail widerstrebt dem alemannischen Gebrauche nicht (Alem. Gramm. § 58, 4).

Wir hätten demnach ein sê, sêl anzusetzen, das sich mit Heer mischte und so Wuotiheh ꝛc. ergab. Wenn wir unser deutsches Wort Seele zu lat. saeculum halten dürfen (Kluge s. v.), so wird bedeutsam, daß bei römischen Dichtern saecula für die Schatten der Unterwelt gebraucht ist. Wie coculum, torculum neben coquo, torqueo

stehen (Brugmann, Grundriß 1, § 431, c), so ließe sich von saeculum auf ein saeq schließen, zu welchem ssk. sêka Erguß, deutsch sê gehören (Fick 3, 313; Paul und Braunes Beitr. 8, 258); die Bedeutung Generation, welche saeculum hat, würde dazu gut stimmen. Das sêl in wuotansêl entspräche dem agf. cyn in herlacyn, worauf wir nachher zurückkommen werden; und ein wuotansê (woraus guotisê) verhielte sich dazu wie agf. threá zu threál (vgl. Kluge § 156). Indem dies sê, sêl auf die Geschlechter der Abgeschiedenen eingeschränkt ward, konnte aus der Collectivbezeichnung der Seelen oder Geister ein Name für die einzelne Seele sich entwickeln, und in dieser Weise ließe sich got. saiwala Seele mit lat. saeculum vermitteln. Teilt man sae-culum (Brugmann § 269), dann wäre von sai binden (§ 93. 564) auszugehen und saeculum als Verband zu deuten; auch so ließe sich über saecula zu Seele gelangen. Eigennamen wie Sêulaig, Sêopurc scheinen sêo im Sinne von saeculum Generation zu enthalten und finden ihre Gegenstücke unter den mit chuni gebildeten.

Daß die Teilnehmer an der Wilden Jagd Lauringe seien, bei denen die meteorische Seite, das Windwesen stärker zum Ausdruck kommt und so der Anschein entstehen kann, als handle es sich um mythische Auffassung und Wiedergabe des Sturmwindes, ist früher dargetan worden. Das nemliche gilt vom Wütenheer. Darum ist von vorn herein unwahrscheinlich, daß Wuotan mit dem indischen Windgotte Wata und dem griechischen Boreaden Zetes (Zeitsch. f. deutsch. Altert. 19, 170 ff.; 22, 4; Mannhardt 2, 206) sprachlichen und sachlichen Zusammenhang habe; die Verfolgung der Harpyien durch die Boreaden hat freilich Ähnlichkeit mit der des Moosweibchens durch den Wilden Jäger, allein es muß daran festgehalten werden, daß, mag nun in jenem Zusammenhange der Boreadenname echt oder unecht sein, die Verfolger der Harpyien Menschen, Helden sind und keine Dämonen (Ausführlicheres hierüber bei Behandlung der Argonautensage), damit aber ist die Vergleichung hinfällig. Halten wir uns an die Ableitung des Namens Wuotan von Wut furor, so ist jedoch zugleich hervorzuheben, daß zwar das Wuotansheer nach Wuotan heißt, dieser selbst aber nach dem Wuotanheer oder wütenden Heer seinen Namen Wuotan empfangen hat.

Walter Mapes nennt als Führer des Geisterheeres einen König Herla; das klingt wie eine Endkoseform von dem nemlichen Wuotanhari, dessen Anfangskoseform Wuotan ist. Doch richtiger

scheint es, von dem andern Namen auszugehen, den er führt, Hellekin oder Herlething (Uhland 8, 176 ff.; Liebrecht, Zur Volksk. S. 28). Thing ist Versammlung, Kin das angelsächs. cyn, cin, altn. kyn Geschlecht, Volk, Haufe. In Herle- könnte eine Bildung stecken wie Kerl, earl, im Sinne von Heerfahrer, Krieger; wenigstens kommt ein haril in altdeutschen Eigennamen vor (Förstemann S. 636; vgl. 617 und Ortsnamen 745), das an wüetelgôz neben wuotegôz erinnert. Dann hieße Herlething, Hellekin Kriegerschar, der Name wäre ursprünglich Bezeichnung des Geisterheeres gewesen, nachmals aber für dessen Führer gebraucht worden, ganz so wie wir vorhin ein Wuotanhari als Name des Heeres und des Führers vermutet haben. Da familia soviel wie cyn ist, so kommt in familia Hellequini der Begriff cyn zweimal vor; ebenso in dem englischen Hurlewaynis kynne (Uhland 8, 177 Anm. 509), hier sogar das Wort, denn wayn ist entstellt aus kyn. Die Form helle- braucht nicht notwendig Verderbnis aus herle- zu sein: bei uns tritt der Wilde Jäger zuweilen unter dem Namen Helljäger auf, und ein ags. hellecinn begegnet in der Tat; so könnte die der Hel verfallene Schar gemeint sein, der Haufe derer, welche von Hel til things entboten sind. In Graubünden kennt man gleichfalls zwei Namen neben einander, Nachtvolk und Totenvolk. Der Name des Jägers Herne zeigt möglicher Weise das nemliche n wie der Volksname der Charini (Müllenhoff, Altertumsk. 2, 117 nebst Kluge § 136).

Ein nach dem Muster von herlecyn zu denkendes althochd. harilchunni erklärt uns nun auch den in der Heldensage berühmten Namen der Harlunge, angels. Herelingas. Daß die Harlunge mit dem Wilden Heer zu tun haben müssen, erhellt daraus, daß ihr treuer Meister Eckehard derselbe ist wie der als Warner vor dem Wilden Heer ziehende oder am Eingang zum Venusberg sitzende treue Eckhard. Vielfach in Sagen und Märchen begegnet der Zug, daß der Sterbliche, der nicht weiß, wie er sich gegen Mahren und Lauringswesen zu verhalten habe, darüber belehrt wird, oft von kundigen Menschen, oft aber von den Luren selber, so namentlich von der Erlösung heischenden Frau oder von dem verfolgten Waldweibchen. Wenn nun aus der Geisterschar heraus eine Stimme dem begegnenden Menschen ein „aus dem Weg" oder dergleichen zuruft, so ist das nur in epische Form gekleidet die Regel, wer dem Heer begegne, müsse aus dem Weg treten oder sich aufs Antlitz niederwerfen. W. Hertz hat die

Landschaften verzeichnet, welche eine solche Warnungsstimme, die zuweilen ausdrücklich vom Führer des Heeres ausgeht, kennen (Deutsche Sage im Elsaß S. 89 f.). Den Namen Eckhart führt der Warner nur noch in Thüringen; aber der Eckhartsberg bei Breisach, dem Harlungensitz, gemahnt an diesen der Volkssage angehörenden Eckhart, denn es wird da auch ein Venusberg genannt. Auch im Gebiet der Ursila kehrt der Name unter eigentümlichen Verhältnissen wieder.

Am Fuß des Stöffelberges nemlich, wo man zuweilen drei weißgekleidete Fräulein tanzen oder auf Erlösung harrend in einer Höhle sitzen sieht, begegnet man der Frau Ekkert. Einem Mann, der spät in der Nacht nach Gönningen wanderte, erschien sie und lud ihn ein, mit ihr zu kommen, sie wolle ihm Gutes tun. Beherzt willigte er ein und folgte ihr auf die Höhe des Berges, wo er an eine lange Tafel gesetzt ward zu einer Menge schmausender Männer und Frauen; andere tanzten und spielten. Auf dem Tisch war Alles voll Goldgeschirr; weil es ihm aber bei all der Lust und Pracht gar nicht geheuer war, schlich er sich davon. Ein goldener Becher, den er in die Tasche gesteckt hatte, erwies sich zu Hause als ein Pilz, Andre sagen eine Kuhklaue (Theophil Rupp, Vorzeit Reutlingens S. 25). Da Ekkert kein Frauenname ist, so heißt die gespenstische Frau, welche offenbar als Führerin des schmausenden Nachtvolkes zu denken ist, vermutlich nach dessen Führer. Wie Ursula neben Hackelberg einherzieht, wie Eckhard dem nemlichen Heere voranschreitet, an dessen Spitze auch Frau Holle fährt, so ist hier als Gebieter des Geisterschwarms ein Ekkert zu denken und ihm zur Seite eine Frau, wohl die eben genannte Ursula — denn unweit des Stöffelberges liegt der Urschelberg. Der so gefundene Ekkert ist aber schwerlich ein andrer als der treue Warner Eckhard, der nur deshalb in den Hintergrund trat, weil in jener Gegend die Erinnerung an Ursila mit besonderer Vorliebe gepflegt ward.

Es ist früher, 2, 248, eine novellistisch erweiterte Sage von dem ein Weib verfolgenden Wilden Jäger mitgeteilt worden: allnächtlich reitet er hinter der Nackten her, bohrt ihr das Schwert in die Brust und brennt sie schwarz in einem Kohlenmeiler, dann setzt er sie vor sich aufs Pferd und sprengt davon; das ist die Strafe dafür, daß er einst im Leben mit der Frau gesündigt hatte, die ihm zu Liebe ihren Mann tötete. Der Zug, daß das eingeholte getötete Weib vorn auf den Sattel gesetzt wird, gehört zum uralten typischen

Bestand der Sagen dieser Art: in der Regel wirft der Wilde Jäger die Gefangene quer vor sich über das Pferd. Da mitunter statt des weiblichen auch ein männliches Wesen gejagt wird, das vor Zeiten als Bilwiß mag bezeichnet worden sein, denn dieser Name kam einst, wie wir gesehen haben, den Lauringen zu, so läßt sich nach dem Beispiel der vorstehenden Erzählung etwa Folgendes denken: ein böser Mensch, Namens Bilwiß, hatte einem Manne, Namens Eckhard, die Kinder geraubt und umgebracht; dieser ritt ihm nach, tötete ihn und legte den nackten Leichnam vor sich auf den Sattel, noch immer aber sieht man diese Jagd des Eckhard auf den Bilwiß sich wiederholen. Zur Erläuterung wäre nur zu sagen, daß die Bilwisse wie alle Lure den Kindern gefährlich sind, sowie daß Kinder des Wilden Jägers auch sonst genannt werden (Wolf, Beitr. 2, 138). In Hessen gibt es eine Sage, die der eben entworfenen nicht unähnlich ist, aber entschieden christliche Züge trägt. Ein jagdlustiger König schoß einen Fremden nieder, weil dieser ihm das Wild verscheuche; der Sterbende hub ein Kreuz wider ihn empor, und seitdem muß der König ewig jagen oder vielmehr, wie es in starker Umbildung heißt, er wird gejagt (ebd.).

In der Heldensage heißt der Bilwis, den wir soeben angenommen haben, Sibich. Er hat den Tod der Harlunge verschuldet, der jugendlichen Fürsten, deren Pfleger Eckehart ist. Aber die Rache bleibt nicht aus: den aus der Schlacht fliehenden Sibich erreitet Eckehart, und nachdem er ihn twerhes ûf daz ros gebunden, führt er ihn nackt durch das Heer. Ähnlich wird das Endgeschick von Sibichs Doppelgänger Ribstein geschildert, und so ist der Zug „gewis alter Sage gemäß“ (Hertz a. a. O. 226 f.), um so mehr als gerade er den Untergang der vollständigen Überlieferung überdauert hat. Als Kern der Eckehartsage ist angesichts dieser auffälligen Einstimmung der Mythus vom Wilden Jäger, welcher Moosweibchen u. dgl. jagt, zu betrachten; aber die elbischen Personen haben ihr Lauringswesen abgestreift und sind zu Menschen geworden: die Vorstufe muß eine Fassung gewesen sein, wornach jene Wilde Jagd als allnächtlich wiederholte Folge eines weit zurückliegenden Ereignisses angesehen ward. Die Hauptaufgabe war, dies ferne Ereignis zu motivieren, und für die Heldensage fiel der Schwerpunkt der Darstellung gerade hieher, während die Volkssage mit kurzer Andeutung daran vorübergleiten konnte. Nicht umsonst ist vorhin angenommen worden, der Gejagte sei ein Bilwiß

oder, auf anderer Stufe, ein Mensch Namens Bilwiß gewesen. Es hat sich früher gezeigt, wie die Vorstellung vom warnenden Bilwiß sich episch entfaltet in Erzählungen von einem guten und bösen Ratgeber, Bilwis und Balwis (2, 268); die typische Gestalt dieser Erzählungen, die nordische Hagbarthsage, zeigt unverkennbare Ähnlichkeit mit dem, was über die Ursache des Hasses zwischen Sibich und Eckehart berichtet wird (Hertz S. 88; vgl. Uhland 3, 135). Näher hierauf einzugehen ist uns schon dadurch verwehrt, daß die mythische Erklärung der Hagbarthsage noch nicht gefunden ist; auch kommt in Betracht, daß durch die Einfügung der Harlungensage in den Amelungenkreis sicherlich ihr altes Gefüge notgelitten hat.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Eckehart ursprünglich nicht der Pfleger, sondern der Vater der Harlunge war, ehe die Erweiterung durch das Hagbarththema stattgefunden hatte. Die ihm zukommende Bezeichnung Harlungentrost (Hertz S. 228) erinnert daran, daß im Nibelungenliede Gunther Trost der Nibelunge heißt und der König als Volkes Trost bezeichnet ist. Die eigentümliche Vertauschung der Namen in der nordischen Aufzeichnung (ebd.; vgl. Raßmann 2, 347. 579) mag zum Teil damit zusammenhängen, daß man eine solche ältere Sagenform noch kannte. Hache, Eckharts Vater nach der deutschen Sage, ist dort (in der Form Aki) Vater der Harlunge, deren einer den Namen Eckhart (Egard) führt, der andere Aki heißt. Möglicherweise war das ursprüngliche Verhältnis dies, daß als Führer der Harlunge (des Wütenheeres) sowohl Ago, Acko, Ecko als Hacho genannt ward; das Verhältnis beider Namen ist ähnlich wie in der Volkssage zwischen Eckhard und Hackelberg und hat eine Analogie an dem zwischen althochd. egidehsa Eidechse und niederl. hagedis. Dürfen wir annehmen, in Eckhard und Hackelberg liegen zwei verschiedene Versuche vor, eine alte appellative Bezeichnung des „Harlungen"-Anführers zur Namensform zu erheben, so mag diese Bezeichnung aus der Wurzel ag schrecken entnommen gewesen sein und den Sinn von nahtegese, nahteise Nachtschrecken gehabt haben. Der nemlichen Herkunft ist altn. ýgja wüten und Odhins Beiname Yggr. Dann also wären Eckehard, Hache, Hackelberg, Yggr nahezu synonym mit Wuotan, dem Wütenden, Tobenden.

Richard Ohnefurcht stößt einst bei Nacht im Walde auf eine tobende Jagd und einen fröhlichen Reigen: einer der Leute (Richards verstorbener Seneschall) sagt ihm, es sei Helequin mit den Seinen,

führt ihn dem Geisterkönig zu, der unter einem Weißdorn hält, und heißt ihn auf einem kostbaren Tuche Platz nehmen, welches er auf die Erde breitet. Zum Abschied erhält er eben dieses wundersame Gewebe, das er dann ins Frauenmünster zu Rouen als Altartuch stiftet (Uhland 8, 183). Das Wahrzeichen des Abenteuers verwandelt sich also nicht nach der Heimkehr, wie dies in der weiter oben mitgeteilten Sage von der Frau Ekkert mit dem goldnen Becher geschieht: im Übrigen aber gleicht die Begegnung mit der schmausenden und tanzenden Ekkertschar völlig dem Erlebnis Richards Ohnefurcht: die Helequinsleute oder, wie wir nach dem oben Dargelegten sagen dürfen, die Harlunge sind identisch mit den Ekkertleuten, d. h. mit dem Gefolge des Eckehart — das ist das Nemliche, was uns soeben die Betrachtung der Heldensage gelehrt hat, und bestätigt den Satz, Eckehart der Harlungentrost sei der Harlungenkönig. Wenn aber vorhin die Ansicht vorgetragen worden ist, in der ältesten Eckehart- oder Harlungensage möge ein Bilwiß vorgekommen sein, mit dem man die ewige Jagd des Harlungs Eckehart in ursächlicher Verbindung dachte, so weiß etwas der Art auch die englische Herlasage zu berichten. Ein gewisser König Herla, zum Hochzeitsfeste des Zwergenkönigs geladen, verläßt das Fest reich beschenkt und bekommt zum Abschied einen Hund mit der Weisung, Niemand solle vom Pferde steigen, ehe der Bracke von seines Trägers Arm gesprungen. Einige Zuwiderhandelnde zerfielen alsbald in Staub, und so reitet, da der Hund noch immer nicht herabgehüpft ist, Herla mit den Seinen ruhelos umher (Uhland 8, 195. 317; Liebrecht, Zur Volksk. S. 27). Der Besuch im Zwergenreich, der, wie hier nachgeholt sei, scheinbar wenige Tage, in Wirklichkeit zweihundert Jahre währte, bringt ein früher, 1, 36, besprochenes Motiv ins Spiel, das mit der immerwährenden Jagd in keiner organischen Verbindung steht, also wohl erst durch jüngere Umbildung eingeführt worden ist. Daß aber ein Zwerg schuld ist an dem rastlosen Ritte Herlas, darin berührt sich diese Überlieferung mit der aus der Heldensage zu erschließenden.

Die Heldensage von den Harlungen gehört den Schwaben an, den Nachkommen der Semnonen. Der Name Harlunge für das Wilde Heer muß aber auch bei anderen Sueven üblich gewesen sein, denn die Herlasage ist vermutlich durch die Angeln über den Kanal gebracht worden (vgl. auch Uhland 8, 197). Uhland stützt seine An-

sicht, wornach Hellequin von der französischen Nordküste aus im Gefolge der normannischen Eroberung nach England hinübergezogen sei, auf die romanische Form des Namens; da jedoch das quin nur scheinbar romanisch und in Wirklichkeit das angels. cin ist, so fragt sich vielmehr umgekehrt, ob nicht die Normannen den Hellequin von den Angelsachsen empfangen haben. Eine andere Frage ist die, wie der Umstand zu erklären sei, daß die nemlichen Schwaben, denen das Heer der Harlunge und ihr Führer Eckehart bekannt war, die Bezeichnung Wuotans Heer so treulich bewahrt haben; ein Versuch, sie zu beantworten, würde uns vom Gebiet der Mythengeschichte auf das der Religionsgeschichte führen, doch mag ein mythengeschichtlicher Punkt mit in Betracht kommen, nemlich daß der Harlungenname durch seinen Übertritt in die Heldensage aus dem eigentlichen, einfachen Mythus ausschied.

Große Ähnlichkeit mit der Figur des treuen Pflegers Eckhart zeigt, um dies hier noch anzuschließen, die des treuen Meisters Berchtung, und von Baiern aus sind beide sogar in genealogische Verbindung gebracht worden: nach dem Wolfdietrich ist Berchtung Eckeharts Großvater (Grimm, Heldensage S. 231 f.). Der Name Berchtung gemahnt an die nächtlich umfahrenden Berchteln, das Gefolge der Berchta oder des Berchthold; da nun Eckehart der Führer der nemlichen Geisterfahrt ist, ein Harlung, so könnte Berchtung ein Nachbild eben dieses Harlung sein. Das aber würde voraussetzen, daß der Name zu einer Zeit geschaffen ward, als das Bewußtsein vom mythischen Wesen der Harlunge noch nicht erloschen war, sicherlich also vor Einführung des Christentums. Wie wichtig das wäre für die weiter oben erörterte Frage nach dem Alter des Namens Berchta, leuchtet eben so sehr ein, wie daß dieser Anhalt zur Bestimmung leider ein ungemein schwacher, über bloße Möglichkeiten nicht hinausführender ist.

Die Betrachtung der Harlungensage, die wir aus der Sage vom Wilden Jäger hervorwachsen sahen, hat uns gezeigt, daß der gespenstische Heerzug früher ein Jagdzug war. Als Jagd tritt die familia Hellequini häufig auf, doch auch als Heerhaufe, und Richard Ohnefurcht, dessen Begegnung mit Jagd und Reigen vorhin erwähnt ward, hatte auch ein Abenteuer mit den Kriegern des Charles-Quint; er ließ sich in ihren stürmischen Zug aufnehmen, blieb dann aber in einer Kirche am Sinai, um die Mette zu hören, und erwartete die

Rückkehr der Heerschar, die er dann erstaunlich abgearbeitet, geschlagen und verwundet findet (Uhland 8, 185). Wenn im Gefolge Hennequins ungetauft verstorbene Kinder und Irrlichter gedacht werden (ebd. 194. 195), so bricht da eine besonders altertümliche Auffassung durch, die an die Frühverstorbenen im Zuge der Hekate gemahnt. Wie das Beispiel der Hekate zeigt und das der Holla, Rysserova u. s. f., ist eine sehr alte, wenn nicht die allerälteste Vorstellung die von einer weiblichen Führerin, welche auf ein weibliches Gefolge schließen läßt; des Hesiod goldnes Geschlecht allerdings verrät nichts davon, falls wir nicht Dike in diesem Sinne deuten dürfen (oben 2, 387). Da jedoch die Sagen von der Mahr und Lorin weit breiteren Raum einnehmen als die vom Alp und Lur, so läßt sich zum mindesten annehmen, der Weiberschwarm, die Nachtfrauen, habe vor Zeiten überwogen. In Niederdeutschland heißt die Wilde Jägerin Frau Gauden, d. i. Frau Wuotan, und wenn wir an Artemis denken, so ist sehr die Frage, ob wir ein Recht haben, diese Jägerin einer späteren Zeit zuzuweisen als den Jäger. Wann in der germanischen Anschauung sich der Heerführer Wuotanhari hervorgedrängt habe, das hängt mit jenen Fragen zusammen, die wir vorhin ablehnen mußten. Der mythengeschichtlichen Betrachtung liegt etwas Anderes näher: ob die Vorstellung von einem Weiberheer in sich schon den Keim zu einer kriegerischen Auffassung getragen habe.

Burkhard von Worms spricht von dem Glauben, es könnten Weiber bei geschlossenen Türen ausfahren und hoch an den Wolken einander Kämpfe liefern, Wunden austeilen und empfangen (Myth.[4] 409). Dazu stimmt eine Sage, welche W. Schwartz neulich veröffentlicht hat. Sie gehört zu dem bekannten, oben 1, 171 ff. behandelten Typus von dem Knecht, welcher der Mahrte den Zaum überwirft in dem Augenblick, da sie selber ihn zäumen und als Reittier benützen wollte. Das Besondere an dieser neu entdeckten Fassung ist, daß noch ein anderes, gleichfalls wohlbekanntes Motiv zur Verwendung kommt. Der Knecht hat nemlich das Häckselmesser zu sich ins Bett genommen, und wie er nun auf der in ein Roß verwandelten Hexe zum Blocksberg geritten kommt, findet er Gelegenheit, sich der Waffe zu bedienen. Die Hexen tanzten lustig und fochten mit großen Schwertern unter dem beständigen Ruf: ich schlag' eine Wund, die heilt in einer Stund. Der Knecht aber schwang sein Messer und rief: ich schlag' eine Wund, die heilt nimmermehr! so sehr auch die Andern

in ihn drangen, die erste Formel zu gebrauchen. Nachdem Alles vorbei war, ritt er sein Hexenpferd heim, doch nicht sofort in den Stall, sondern vorher zum Schmied, und ließ da das Roß beschlagen. Am andern Morgen lag die Bäurin krank zu Bett und hatte Hufeisen an den Händen (Zeitschr. f. Völkerpsychologie 1888 S. 396).

Auf den nahen Zusammenhang des Sagentypus von der Frau, die mit Hufeisen beschlagen im Bette gefunden wird, und der Geschichte von der abgehauenen Katzenpfote oder Hexenhand ist schon früher 2, 1 f. hingewiesen worden. Hier nun sehen wir beide Formen vereinigt: das Messer (über dessen mythologischen Ort 2, 110 zu vergleichen) wird vorsorglich zur Hand genommen wie in den Fällen, wo der Mensch ein Messer, eine Schere, eine Hechel aufrecht vor der Brust haltend im Bette liegt und den Besuch der Mahre erwartet, oder wie in den Mühlknappensagen, aber zur Verwendung kommt es erst auf dem Blocksberg. Daß der Knecht einen falschen Spruch sagt, gemahnt an die zahlreichen, nicht bloß deutschen Erzählungen von Blocksbergfahrten, wobei der zum Schornstein Ausfliegende spricht: oben aus und überall an! statt: oben aus und nirgend an! Wir werden annehmen dürfen, der Zug, daß die Hexen mit Schwertern kämpfen, sei lediglich erfunden, um dem Knechte gleichfalls Gelegenheit zum Dreinschlagen zu geben; so viel Streiche der Knecht austeilte, so viel unheilbare Wunden, abgehauene Hände u. dgl. waren am andern Morgen wahrzunehmen — das ist ohne Zweifel der Ausgangspunkt für den einen Bestandteil unsrer Erzählung gewesen. Ein uraltes Motiv ist aber, daß eine Hexe von den andern getötet und wiederbelebt wird, und wie wir 2, 84 gesehen haben, muß sie zeitlich der alten Sage von der wiederbelebten Kuh voranstehen. Dies uralte Motiv ist nun hier in der Weise zur Verwendung gekommen, daß die Hexen einander gegenseitg verwunden, aber wieder heilen.

So tritt unsre Sage und die Angabe des Burkhard von Worms in nächste Verwandtschaft mit der gigantischen Conception von den Einherjar, die täglich den Schlachtentod sterben, aber wieder erweckt werden. Und wenn auf den katalaunischen Feldern die Gefallenen in der Nacht sich erheben und weiter kämpfen, so ist da ein verhältnismäßig junges mythisches Gebilde zur Verwendung gekommen, das aus jenen Hexenkämpfen hervorgewachsen sein muß möglicher Weise erst in dem Zeitalter, da die Germanen anfiengen, sich waffenklirrend in die Weltgeschichte einzudrängen. Auch die nordischen Schlachtjung-

frauen, die teils Lorinnen sind, teils menschliche Weiber, sind Abkömmlinge der im Geisterschwarm ziehenden und fechtenden Lorinnen und zur Mahrschaft bei der Geburt verurteilten Frauen. So viel innere Wahrscheinlichkeit aber diese Herleitung haben mag, so dürftig freilich stellen sich die beiden Anhaltspunkte äußerlich dar, von denen aus wir zu ihr gelangt sind.

---

65. Dianassa und Dionnyssos.

Daß die nächtlichen Wesen, denen die letzten Abschnitte gewidmet waren, von den Mittagsgeistern nicht zu trennen seien, braucht hier nicht mehr erörtert zu werden; wären die Nachtalpe nicht identisch mit den Tagalpen, so hätten sie es nimmermehr zum Range lichter Götter gebracht. In Deutschland ist die Benennung nach dem Mittag fast spurlos verschwunden, im Slavischen noch sehr lebendig, das mittelalterliche daemon meridianus übersetzt vermutlich einen keltischen Ausdruck. Wenn es im Griechischen etwas Entsprechendes gab, so wird das Wort mit dem verlorenen *διος* Mittag gebildet gewesen sein, das noch in *ἔνδιος* mittäglich vorliegt.

Da *ἄνασσα* eine Bezeichnung für Göttinnen ist, wie *ἄναξ* für Götter, so läßt sich ein *Διϝοϝάνασσα*, *Διάνασσα*, Mittagsfrau aufstellen, aus welchem mit dem altertümlichen Namensuffix *ιο* (Fick, Personennam. S. XXX f.) eine Koseform *Δία* oder *Δῖα* gebildet werden konnte. Dieser Name begegnet aber wiederholt in der Mythologie (oben 1, 319). Wir halten uns hier nur an die phliasische Dia, welche auch Ganymeda hieß; der buhlerische Charakter der Mittagsfrau ist in ihrem Beinamen ausgesprochen „die sich an den *μήδεα* erfreut". Ganz den nemlichen Sinn hat Ganymedes, und die Ilias stellt lediglich das Nebenamt des Mundschenken in den Vordergrund, während das eigentliche Wesen des pathicus, das spätere Zeugnisse unumwunden eingestehn, durch den Namen angedeutet bleibt. Jene Dia Ganymeda ist, wie ausdrücklich angegeben wird, identisch mit Hebe, der Tochter der Hera und Genossin der tanzenden Chariten. Durch einen Vollnamen *Ἡβοχάριτες* „die sich an der mannbaren Jugend erfreuen" würde sich sowohl der Name der Hebe als der Chariten erklären. Hebe wäre alsdann synonym mit Ganymeda, die den Tanz und die Festfreude liebenden Chariten wären Elbinnen, welche Jünglinge in

ihren Reigen ziehen und zur Luſt verlocken. Mit den Horen ſind die Chariten beſonders nahe verwandt, und da auch jene ſich als Lorinnen erwieſen haben (oben 2, 385), ſo vereinigen ſich beide in der gemeineuropäiſchen Vorſtellung verführeriſcher, aber auch hilfreicher Ilſen. Wie die Horen eigentlich ἥραι ſind, ſo müſſen auch Hebe und die Chariten „Mümmelein" ſein, und es ſtellen ſich für die ἥραι, die wir als ὡροθέμιτες und εἰλείθυιαι kennen gelernt haben, nun die weiteren Beinamen γαννμῆδαι, ἑβοχάριτες heraus. Hera iſt die Mutter der Hebe, aber auch der Chariten, welche mit ihr in enger Beziehung ſtehen (Roſchers Lex. 1, 874, 10 ff.), und ſo drückt ſich in der Genealogie eben das aus, daß Hebe und die Chariten ἥραι ſind. Ähnlich wie bei Themis und den Horen hat der abſtracte Klang des Kurznamens bei Hebe und den Chariten dazu geführt, Bezüge und Functionen auszubilden, als wären jene lebensvollen Geſtalten vielmehr Perſonifikationen der Mannbarkeit und der Anmut.

Mehr aber denn ein bloßer Beiname iſt Δία (Διάνασσα). Er verhält ſich zu Hera wie Mittagsfrau zu Mäumeken, Roggenmuhme. Daß aber dasſelbe Lauringswesen gemeint ſei wie Hera, ergibt ſich nicht bloß aus der eben ausgeführten Gleichung Dia = Hebe = Hera, ſondern auch aus dem Namen Διώνη (über deſſen Bildung Fick, Perſonennamen S. XL zu vergleichen). Dione nemlich galt in Dodona für die Frau des Zeus, wie anderwärts die Hera; mag immerhin die fühlbare etymologiſche Verwandtſchaft von Διεύς und Διώνη die Wahl des Namens mit beſtimmt haben, ſo hätte doch unmöglich Dione den Platz der Hera einnehmen können, wenn nicht wenigſtens in der Zeit, da es geſchah, ein Bewußtſein ihrer Weſensgleichheit vorhanden war. Erwägen wir aber, daß ἥρα nicht bloß Muhme, ſondern auch Herrin, Frau, Fräulein bedeuten konnte, wie ἥρως in den von Herr übergieng, und halten hinzu, daß Hera, die ſich über den Fluß tragen läßt, und Hera, wie ſie aus der Schilderung des ἱερὸς γάμος zu erkennen iſt, ganz gleich einem Fräulein der deutſchen Sage oder gleich der ſlaviſchen Mittagsfrau ſich benimmt, ſo erhellt, daß Hera in der Tat auch als Mittagsfrau, als Dione bezeichnet werden konnte. Sachlich entſpricht der Dianaſſa γαννμήδα, ἡβόχαρις durchaus die Dmeteira oder Demeter, die Freundin des Jaſios (d. i. ἰασίθυμος), und ſicherlich wurde Demeter vor Zeiten oft genug Dianaſſa, Mittagsfrau genannt, eh es üblich geworden war, die Bezeichnung Mutter auf ſie einzuſchränken. Es ergibt ſich ſonach

eine kleine Zahl von Wörtern, die unſern deutſchen Elbin, Frau, Fräulein, Muhme u. dgl. gegenüberſtehen, nemlich *νύμφη* (über deſſen Etymologie Bezzenbergers Beitr. 5, 167 zu vgl.), *ἥρα, ἄνασσα, διάνασσα, μήτηρ*. Darunter hat *διάνασσα* an ſich ſchon Namensklang, und Dia, Dione bezeugen, daß es als Name gebraucht ward; außerdem iſt *ἥρα* zu gleicher Würde aufgeſtiegen, vergleichbar dem altn. freyja. Alle andern Namen von Göttinnen ſind aus unterſcheidenden Beinamen erwachſen.

Der Hebe ſteht ein männlicher Hebon gegenüber; wie *Ἥβη* wird auch *Ἥβων* aus *ἡβόχαρις* zu deuten ſein, d. h. germaniſch ausgedrückt aus nerthufrijas (vgl. oben 2, 396), und das gleich benannte Paar gemahnt an Fricco und ſeine Schweſter. Jenes Hebon aber iſt ein Beiname des Dionyſos; ſind nun dieſe beiden identiſch und auf der andern Seite Hebe und Dia gleich, ſo wird auch der Name Dionyſos denſelben Urſprung haben wie Dia, Dione: neben die Mittagsfrau *διάνασσα* ſtellt ſich der Mittagsmann *διόνυσος*. Es gilt, die Bildung dieſes Wortes zu erläutern. In einem jüngeren Verſe der Odyſſee (Fick, Odyſſ. S. 309) ſind Dionyſos und die Inſel Dia zuſammen genannt; die Inſel heißt ſonſt Naxos und iſt dem Dionyſos heilig Fügen wir beide Namen zuſammen, ſo gewinnen wir eine *Διόναξος νῆσος*, ein dionaktiſches Eiland; da *ξος* für *κτιος* ſteht, ſo muß die Inſel nach einem *Διόναξ*, Gen. *Διόνακτος* heißen, und dieſer Dionax iſt offenbar kein anderer als Dionyſos. Der Sinn von *ναξ* kann nur der von *ἄναξ* ſein, denn auf Münzen aus Kos und Abydos findet ſich *Νάξανδρος, Ναξικλῆς* ſtatt *Ἀνάξανδρος, Ἀναξικλῆς*. Es gab alſo neben *ϝάναξ* eine Form *ϝνάξ*, mithin iſt anzuſetzen *Διϝοϝνάκτιος* als Heiligtum des *Διϝόϝναξ*, und Dia (d. i. *Διϝια*) oder Naxos iſt das Eiland des Mittagsmanns.

Die echte Form des gewöhnlich gebrauchten Namens iſt *Διόννῡσος*. Über die Schreibung *Δεόνυσος, Δεύνυσος* vgl. Fick in Bezzenbergers Beitr. 11, 269 nebſt Guſt. Meyer § 148 a. E. und § 117. Das auf Amorgos gefundene *Διενύσωι* (Roſchers Lex. 1, 1082) ſcheint Vorſtufe eines nach § 155 zu denkenden *Διϝύσῳ* zu ſein (das *ε* wieder nach § 148 für einen flüchtigen *ι*-artigen Laut). Lehrreich ſind die Formen *Διόνυξος* und *Ζόννυξος*, denn ſie verraten, daß auch in *-νῡσος* ein Guttural ſtecken muß, und es wäre richtiger zu ſchreiben *Διόννυσσος*. Die erſchließbare Doppelform *Διϝοϝνυκιος* und *Διϝοϝνυκτιος* zeigt *κ* und *κτ* wie *ἄνακες* und *ἄνακτες*. Das *υ* neben dem *α* in *ϝναξ, ϝαναξ* iſt wie in *λαβρύσσω, λατύσσω* neben *λάβραξ, λάταξ*

(Bezzenbergers Beitr. 5, 167); beide Vocale aber sind Hilfsvocale wie das υ in ὄνυξ. Schematisch wäre, da κτ aus σκ entstanden sein mag, vnsk anzusetzen; die leichtere Form vnk beruht auf dem Ausfall von σ bei dreifacher Consonanz (vgl. Brugmann 1 § 566). Der Vocativ ἄνα gehört einer einfacheren Stammbildung an (Gust. Meyer § 304). Beide, ϝαν und ϝανσκ, ϝνυκ verhalten sich wie Wonne und Wunsch, d. h. die Wurzel ist ven begehren, lieben; ἀνακῶς ἔχειν heißt in Acht nehmen, fürsorglich umgehen. Der Begriff liebender Hegung und Hut scheint der Grundbegriff von ἄνα und ἄναξ zu sein (etwas abweichend H. D. Müller bei Bezzenberger 13, 314), und mhd. wunne Weide ist soviel als Hut. Dem alten wan Dienst, Obsorge in tagewan Tagwerk entspricht ἄναξ in χειρώναξ Handwerker. So fragt sich denn, ob nicht die altnordischen Vanen so heißen als ἄνακες und die Alvenkönigin Wanne Thekla durch wanne als ἄνασσα bezeichnet sei (vgl. oben 2, 404). Sollte das alte wünschen im Sinn von adoptare mehr sein als Nachbildung des lateinischen Ausdrucks (vgl. Grimm, Rechtsaltertümer S. 463 f.), so würde wunschmuoter Pflegemutter begrifflich nahe an ἄνασσα heranreichen.

Ob nun die Grundbedeutung die angegebene sei oder eine andere, über den Sinn von ἄναξ ist keinerlei Zweifel, und Dionnax, Dionnyxos, Dionnyssos ist der Mittagsherr, gotisch ausgedrückt undaúrnifrauja; sollten Freyr und Freyja, die oben anders erklärt worden sind, Koseformen aus einer derartigen Bildung sein? Wie die Insel Naxos nach Dionnax benannt ist, so Nysa, der Geburtsort des Gottes, nach Dionnyssos (vgl. oben 2, 388 Scheria aus φαιοσχέριοι), wäre also besser Nyssa zu schreiben. Da ἄναξ den speciellen Sinn von Elbenkönig, Elb wird gehabt haben, so daß statt Mittagsherr auch Tagalp übersetzt werden könnte, so mag Nyssa abgesehen von Dionysos überhaupt das Elbenland meinen, die stillen Waldgründe, wo die Lauringe ihr Wesen treiben. Den Zusammenhang zwischen νύσσος und ἄναξ scheint der Verfasser des Demeterhymnus noch gekannt zu haben; in der Schilderung des Raubes der Persephone (oben 2, 292) streckt eben das Mägdlein die Hand aus nach der Wunderblume, da spaltet sich der Boden des Elbenangers, der Elbenkönig erscheint und führt sie davon: der Vers *Νύσιον ἀμπεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ Πολυδέγμων* zeigt νύσιος und ἄναξ beziehungsvoll neben einander, das *νύσιον πεδίον* ist eben das Gebiet des ἄναξ, auf welches die Jungfrau sich durch die Blume hat locken lassen.

Der nächtliche Dienſt des Dionyſos ſcheint im Widerſpruch zu ſtehen mit ſeinem Namen, der auf den Mittag weiſt; allein zwiſchen Tag- und Nachtelben herrſcht, wie ſich ſattſam gezeigt hat, weder eine innerliche noch eine tatſächliche Scheidung, und der nächtliche Dionyſos würde ſich begreifen laſſen auch ohne die Annahme, daß ein thrakiſcher und ein helleniſcher Dionyſos aus einander zu halten ſei. Iſt er von Haus aus der Mittagsmann, dann erklärt ſich aus ſeiner alpiſchen Natur ſehr einfach die ſchon früher gelegentlich erwähnte Fähigkeit, empuſenhaft die Geſtalt zu wandeln, wie das gerade für die Dionyſosmythen charakteriſtiſch iſt. Ebenſo leicht verſtändlich iſt, daß er zum Vegetationsgotte geworden iſt. Näher auf die lehrreiche Entwicklung einzugehen, müſſen wir uns hier verſagen und legen die Ausführungen über Dionyſosmythen ſchon aus dem Grunde zurück, weil zu ihrem vollen Verſtändnis allzutief in eine Geſchichte des Märchens eingedrungen werden müßte, die für ein anderes Buch vorbehalten bleibt. Nur ein einziger Punkt ſei erwähnt, der wenig Raum in Anſpruch nimmt: zu dem löwengeſtaltigen oder löwenköpfigen Dionyſos (Roſchers Lex. 1, 1152) iſt zu vergleichen, daß ſowohl der litauiſche Mittagsmann als die krakauiſche Stara Babka einen Löwenkopf haben (Veckenſtedt, Litau. Myth. 1, 201 Nr. 43, 1; Mannhardt 3, 301).

Von Dionyſos, dem Mittagsmann, wenden wir uns wieder zurück zur Mittagsfrau. Ein Bezug der Dione iſt oben übergangen worden: ſie heißt bei Homer die Mutter der Aphrodite. Dieſe genealogiſche Verknüpfung beſagt nichts anderes als der jüngere Sprachgebrauch des Namens Dione, nemlich daß Aphrodite gleich Dione, der Mittagsfrau, ſei. Da nun mit Dione gleichbedeutend Dia iſt, die wir vorhin als *γανυμήδα* und *ἡβόχαρις* kennen gelernt haben, ſo müſſen die für Dia gefundenen Beziehungen auch für Dione Aphrodite gelten. Vor allem findet Roſchers Gleichſetzung der urgriechiſchen Aphrodite mit Hebe (Myth. Lex. 1, 405) hier ihre Beſtätigung. Und wenn die Chariten mit vollem Titel *Δῖαι ἡβοχάριτες* heißen müßten, ſo iſt begreiflich, warum ſie das Gefolge der Aphrodite bilden, denn dieſe iſt ſelber eine *Διώνη ἡβόχαρις*. Steht Hebe mit Hera in naher Verwandtſchaft, ſo verehrte man in Sparta eine Aphrodite Hera (Paus. 3, 13, 6), und auf Delos hatte Aphrodite das Amt einer Eileithyia (Preller[2] 1, 287 nebſt Anm. 1). Wird in der Ilias als des Hephaiſtos Gattin Charis

genannt, in der Odyssee aber Aphrodite, so ist das lediglich ein Wechsel der Namen, die beide gleichberechtigt sind und wiederum auf *Διώνη ἠβόχαρις* zurückführen.

Auf dem Idagebirge erschien dem schönen Hirten Anchises die Göttin Aphrodite und gab sich für eine sterbliche Jungfrau aus. Von ihrem Liebreiz verführt teilte er mit ihr das Lager. Darauf offenbarte sie sich ihm in ihrer göttlichen Hoheit und versprach, ihm später, nach fünf Jahren, den Sohn zuzuführen, verbot ihm aber zugleich, jemals zu verraten, daß sie die Mutter sei, sonst treffe ihn Zeus' Blitzstral. So erzählt der homerische Hymnus; die Mythographen ergänzen, Anchises habe einst in der Trunkenheit mit dem Liebesabenteuer geprahlt, zur Strafe sei er von Zeus' Blitzstral erschlagen worden, nach Andern bloß geblendet oder gelähmt. Der aus jener Verbindung entsprossene Sohn war der starke Held Aineias. Die Strafe am Schluß ist dieselbe wie in der Jasionsage, gemahnt aber auch an den Tod des Staufenbergers (vgl. 1, 240). Das Verbot, den Namen zu nennen, klingt stark an das in unserm Kapitel „Namensgeheimnis" besprochene Motiv an, besonders aber an einen ähnlichen Zug in den 1, 241 ff. mitgeteilten Märchen von der Schwanfrau; das ist wichtig, weil auch Aphrodite eine Schwanfrau war (vgl. Leop. v. Schröder, Griech. Götter und Heroen 1, 39 ff.). Zum Ganzen halte man das sicilische Märchen, welches oben 1, 127 ff. besprochen worden ist, sowie die leider allzu kurze Angabe aus Schweden bei Mannhardt 1, 134: zuweilen kommt es zu einer engern Verbindung zwischen der Waldfrau und einem Menschen, welcher Kinder von größerem Wuchs und höherer Kraft als andere Menschen . . . entspringen. Besonders aber gehört hieher der Anfang eines dänischen Märchens, auf welches schon 1, 319 gelegentlich des Peirithoos ist hingewiesen worden. In Furreby bei Skagerak wohnte einmal ein Schmied Rasmus Matzen, ein junger Mann, hübsch und stark. Oft fuhr er aufs Meer hinaus; einmal kam er erst nach drei Tagen wieder, verriet aber mit keinem Worte, wo er gewesen sei. Nach sieben Jahren trat ein hübscher Bursche zu ihm in die Schmiede und sprach: Guten Tag, Vater! Meine Mutter, die Meernixe, läßt dich grüßen; sie habe mich sechs Jahre gehabt, nun könnest du mich eben so lange füttern. Es war ein seltsamer Junge von sechs Jahren; sah aus, als zähle er achtzehn, und war noch viel größer und stärker als sonst Knaben in diesem Alter zu sein pflegen (Grundtvig, Dänische Volksmärchen, übers. v. Strodmann 2, 67 ff.).

Daß Rasmus am Skagerak mit einer Meernixe zu tun hat, Anchises auf dem Ida mit Aphrodite, dieser Unterschied ist begreiflich genug. Im Übrigen stimmen beide Erzählungen so gut zusammen, als eine dem Epos eingegliederte Geschichte mit einem Märchen nur immer kann. Das Märchen von Hans Meernixensohn gehört, wie früher erwähnt worden, demselben Typus an, auf welchem auch die Peirithoossage beruht. Als Mutter des Peirithoos wird eine Dia genannt; die des Äneas, welcher dem Meernixensohn parallel steht, ist Aphrodite, d. h. Dione — oder Dia. Der homerische Hymnus erzählt uns demnach eine Geschichte, die ganz ähnlich auch den Anfang der Peirithoossage muß gebildet haben; und diese hinwiederum, indem sie uns den Namen Dia aufbewahrt hat, bestätigt, daß wir berechtigt sind, in dem Liebesabenteuer des Anchises den Namen Aphrodite durch Dia, Dione zu ersetzen. So hellen sich die Überlieferungen von Peirithoos und von Äneas gegenseitig auf, diese hat für jene ein Stück Sage aufbewahrt, jene für diese einen Namen: der Hirt am Ida hat den Besuch der Dianassa, der Mittagsfrau empfangen.

Der echte alte Name der Aphrodite also war Dione. Man sollte deshalb erwarten, daß sie die Gattin des Dionysos sei, die Mittagsfrau des Mittagsmanns. An dies Verhältnis, welches sicherlich das ursprüngliche war, hat sich eine deutliche Erinnerung erhalten darin, daß Dionysos und Aphrodite den Priapos zum Sohn haben, dessen uraltertümlicher Name vielleicht derselben Herkunft ist wie Frija (vgl. Bezzenbergers Beitr. 9, 110). In Lampsakos galt Priap für identisch mit Dionysos. Wenn nun als Gatte der Aphrodite-Dione nicht der Mittagsmann Dionysos, sondern der Bergschmied Hephaistos genannt wird, so erkennt man, wie nahe in der Anschauung der ältesten Hellenen, ganz nach nordeuropäischer Weise, der Mittagsmann und der Bergschmied sich müssen gestanden haben; und vollauf wird das bestätigt durch die Belege für seine innige Zusammengehörigkeit mit Dionysos, welche Schröder a. a. O. S. 82 ff. verzeichnet hat. Wie Hera sich des mißgestalten Hephaistos schämt, so Aphrodite des garstigen Priapos; da nun Hera und Dione Wechselbegriffe sind, so dürfen wir vielleicht vermuten, der eigentliche Lauringsname des Erzschmiedes Hephaistos sei Priapos gewesen. Auf Beziehungen der Aphrodite zu Ares weist nicht bloß der bekannte Abschnitt der Odyssee, sondern auch die Verse im Anhang der Theogonie (933 ff.); da

Ares ursprünglich der riesenstarke Alpzwerg ist (vgl. 2, 363), so gehört er in denselben Kreis mit Dionysos und Hephaistos und ist als Buhle der Mittagsfrau so gut am Platze wie Hephaistos-Priapos-Dionysos als Gatte oder Sohn. Wenn Dionysos zu Dione in das Verhältnis eines Sohnes gestellt wird, so drückt das nichts anderes aus als wenn er Gatte der Aphrodite ist, nemlich: der Mittagsmann gehört zur Mittagsfrau.

Daß Ἀφροδίτη für Ἀφρογένη stehe und das δ das nemliche sei wie der Anlaut im Namen der Danaiden, ist früher 1, 289 gezeigt worden; über das ε in γεντη, δεντη vgl. noch Brugmann 2, 208 die Fußnote. Wenn die Mittagsfrau als solche nicht schaumgeboren heißen kann, so darf uns das nicht verführen, in ἀφρο- einen andern als den gewöhnlichen Sinn von ἀφρός zu suchen. Es ist möglich, daß der Name erst aufkam, als der Mythus von dem Hervorgang aus den μήδεα entstanden war; wie viel Orientalisches an diesem Mythus sei, ist hier nicht zu untersuchen, aber lediglich importiert scheint er nicht zu sein, da er vielmehr den Eindruck macht, als solle er erklären, warum die Mittagsfrau Dia oder Dione so sehr γαννμήδα sei. Wahrscheinlich aber ist der Name älter als der Mythus und dieser mit jenem nur in Einklang gebracht; denn die homerische Aphrodite als Tochter des Zeus und der Dione zeigt, daß ἀφροδέντη ein alter Beiname der Mittagsfrau war und der Hauptname an den des Dieus anklang. Von der im Wirbelwind fahrenden slavischen Mittagsfrau zu der im Sieb fliegenden Walriderske und Mahrte und zu der in leuchtendem Gefieder daherrauschenden Schwanfrau reicht eine ununterbrochene Kette; deshalb ist es verständlich, wenn, wie vorhin erwähnt, die griechische Mittagsfrau Aphrodite als Schwanfrau vorgestellt ward. Die germanischen Schwanfrauen hielten sich nicht bloß am Meeresstrand, sondern auch tief im Walde auf (Grimm, Myth.[4] S. 354. 357). Auch die Graien (oben 2, 52 f.) waren Schwanfrauen, wiewohl die auf uns gekommenen Nachrichten sie fast bloß als alte Trollinnen kennen — aber solche Trollinnen können zu andern Zeiten sehr verführerisch erscheinen, das ist ja Mahrenart. Ihr Vater heißt Phorkos oder Phorkys; der Name ist wohl lediglich erschlossen aus dem ihrigen Φορκίδες, d. i. φορκόχροαι die Weißfarbigen, nemlich schwanweißen, denn sie werden auch als κυκνόμορφοι und ἐκ γενετῆς πολιαὶ bezeichnet: man denke an den Namen der Schwanfrau Swanhwit. Daß als Sippe der Phorkiden Meergottheiten genannt werden, ist

sehr erklärlich, da der Schwan ein Wasservogel ist. Wenn nun alte Erklärer sie als Personificationen des Wogenschaumes ansehen (*Γραίας, τὸν ἀφρὸν* Roschers Lex. 1, 1734), so tun sie dasselbe, was wohl längst die Volksdichtung ihnen vorgetan hatte, sie vergleichen die weiß schäumenden Wellen mit Schwänen und übertragen den Vergleich auf die mythischen Schwäne. So gut aber die Phorkiden für *ἀφρὸς* erklärt werden konnten, so gut durfte in dichterischem Bilde die Schwanfrau *ἀφροδέντη, ἀφρογενὴς* heißen.

Als Schwanfrau gehört Dione einem weiteren Kreise an denn die an der Ackerscholle haftende Damia *μήτηρ*, so sehr sich ihre Neigungen zu Anchises und zu Jasios gleichen. Überhaupt ist sie von allen griechischen Lorinnen diejenige, welche (unter dem Namen Aphrodite) am umfassendsten die verschiedenen Seiten des Lauringswesens verkörpert. Doch dürfen wir hier nur zur Sprache bringen, was die Entfaltung der gemeinsam europäischen Elbinnen zu den historischen Gestalten griechischer Göttinnen aufzuhellen geeignet ist. Von der Mittagsfrau und Schwanfrau zur Schicksalsfrau ist nur ein Schritt. Erinnern wir uns dessen, was weiter oben über die Berührung der Dianassa mit Hera und ihrem Kreise gesagt ward, so läßt sich schon von hier aus verstehen, wie es kam, daß Aphrodite in Athen die älteste der Moiren hieß und in Sparta neben Artemis Orthia die *Μοῖραι Λαχέσεις* und *Ἀφροδίτη ἐνόπλιος* genannt werden (Preller[2] 1, 267 Anm. 4). Das entspricht aber auch ihrem Wesen als Liebesgöttin; in Griechenland werden heutzutage die Moiren insbesondere auch als Ehestifterinnen und Beschützerinnen des weiblichen Geschlechtslebens angesehen, ja *μοῖρα* heißt appellativisch so viel als Verheiratung (Schmidt, Volksleben S. 216. 220). Diese Auffassung wurzelt schon in althellenischem Glauben (ebd. 216 Anm. 3; (Preller 1, 414). Da, wo vor Zeiten der Tempel der Aphrodite Urania stand, die eine Inschrift als die älteste der Moiren bezeichnete, haften heute noch Gebräuche, welche die Beziehung der Moiren auf Ehestand und Kindersegen verraten (Schmidt a. a. O. S. 218).

Für die Moiren galten vermutlich in ältester Zeit die Benennungen *ἦραι καταχλῶθες, νεμεσίμοιροι, λαχεσίκηρες, ἄτροποι*. Atropos, die Unabwendbare, heißt eine der drei Moiren; als *Λαχέσεις* sahen wir vorhin die Moiren bezeichnet, und Lachesis heißt eine von den dreien, die furchtbaren Keren aber zeigen, was das gemutmaßte *λαχεσίκηρες* müsse bedeutet haben. Wenn es heißt *Κὴρ λάχε γεινόμενον* die Ker

bekam ihn schon bei der Geburt zugeteilt, so ist gemeint, die Lachesiker habe das Endgeschick (κήρ) des Einzelnen von der obersten Schicksalsmacht empfangen: κήρ gehört zu κείρω scheren (vgl. oben 2, 53) und drückt aus das bescherte Todeslos (den tôt beschern ist eine alte deutsche Formel). Indem den Lachesikeren jedes einzelne Menschenlos überwiesen ist und sie auf dessen Erfüllung bestehen, ergab sich leicht die besondere Entwicklung, daß jeder einzelne Sterbliche seine eigene Ker habe, die Schicksalsfrau berührt sich mit dem Folgegeist, wie das auch sonst vorkommt. Als richtende, austeilende Mächte dagegen sind die *Νεμεσίμοιραι* zu denken; desgleichen die dem Menschen sein Schicksal zuspinnenden Kataklothen, von denen eine der Moiren den Namen Klotho hat (vgl. Fick, Personenn. S. LVII). Während Kataklothen ein überliefertes Wort ist, muß *Νεμεσίμοιραι* erst erschlossen werden einerseits aus dem Namen *Μοῖραι*, andrerseits aus dem der *Νεμέσεις*, der so wenig die personificierte *νέμεσις* bezeichnet, als Chariten und Horen Personificationen von *χάρις* und *ὥρα* sind.

In Smyrna wurden die Nemeseis angerufen in ähnlichem Sinne, wie vorhin die Verehrung der Aphrodite als ältester Moire erklärt wurde, sie erzeigten sich hauptsächlich in Liebessachen, *μάλιστα ἐπὶ τῷ ἐρᾶν* — wenigstens ist die Angabe des Pausanias dem Zusammenhange nach auf diese smyrnäischen Nemeseis zu beziehen (Preller ² 1, 419 Anm. 2); es waren ihrer zwei, und die Nacht galt für ihre Mutter (Paus. 7, 5, 1), wie in Delphi nur zwei Moiren gezählt wurden und nach Hesiod die Moiren Töchter der Nacht sind. Sonst wird nur eine einzige Nemesis bezeugt. Wenn es in einem Verse des Antimachos von der „großen Göttin" Nemesis heißt, sie habe von den Göttern „all dies" empfangen (*τάδε πάντα πρὸς μακάρων ἔλαχεν*, Suidas unter *Ἀδράστεια*), so gemahnt *ἔλαχε* an Lachesis: Nemesis ist die Gesamt-Lachesis, der sämtliche *κῆρες* oder Menschenlose überantwortet sind. Oft wird sie mit Adrastea gleichgesetzt (vgl. Preller ² 1, 419; Roschers Lex. 1, 77); nach stoischer Lehre aber sind Heimarmene und Adrasteia oder Heimarmene, Atropos, Adrasteia, Ananke, Pepromene dasselbe (Heeren, Stobaei Ecl. 1, 188 Anm. b). Das nach ihr genannte Totenfest Nemeseia zeigt die Schicksalsfrau als Todesgöttin.

Die Kyprien machen Nemesis zur Mutter der Helena und erzählen, daß Aphrodite dem Paris ihren Sohn Aineias zum Begleiter gab, als sie jenen aussandte, die Helena zu entführen. Ist Nemesis

gleich der ältesten der Moiren, so besagt das: Dione gibt dem Paris ihre eigene Tochter zur Frau, wie sich denn bei Photius eine Angabe erhalten hat, wornach Helena die Tochter der Aphrodite war (Roschers Lex. 1, 1932,31). Das Schicksalsvolle in der Begegnung von Paris und Helena wird dadurch ausgedrückt, daß Dione in diesem noch nicht durch Homers Autorität feststehenden Teil des Epos statt ihres gewöhnlichen Namens Aphrodite ihren Moirennamen Nemesis führt. Den Werbungen des Zeus sucht sich Nemesis ganz ähnlich zu entziehen wie Thetis denen des Peleus: sie nimmt die verschiedensten Gestalten an, ergibt sich aber schließlich als Schwan oder Gans. Das griechische χήν ist identisch mit unsrem Gans und dem ssk. hamsa, die altindischen Hamsafrauen entsprechen aber unsern Schwanfrauen. Daß Nemesis eine Schwanfrau ist, dient, wie L. v. Schröder gezeigt hat, ihrer Gleichheit mit Aphrodite zur Bestätigung. Besonders verehrt ward Nemesis zu Rhamnus in Attika; davon heißt nun Helena als ihre Tochter die rhamnusische (Roscher 1, 1930). Am Fußgestell der Statue dieser Nemesis zu Rhamnus waren Darstellungen aus dem Leben der Helena angebracht; die Traditon wußte aber, daß das von Pheidias oder Agorakritos herrührende Bild ursprünglich eine Aphrodite hatte werden sollen (Preller² 1, 419), der Typus beider Göttinnen muß demnach keine starken Verschiedenheiten gezeigt haben.

Das nemliche Bild trug auf dem Haupt eine Krone, welche mit Hirschen und kleinen Niken geziert war; weisen die Niken auf Athene oder Aphrodite (vgl. Preller² 1, 390 ob.), so ist dagegen der Hirsch Kennbild und Abzeichen der Artemis. Nach Demetrius von Skepsis war Adrastea ein Beiname der Artemis (Roscher 1, 77,49), während sie sonst mit Nemesis eins ist. Als ein Name der rhamnusischen Nemesis wird Opis oder Upis angegeben; so heißt aber auch nach Servius zu Virgil, Aen. 11, 532 eine der zwei auf Delos verehrten Hyperboräerinnen, welche eigentlich Artemis selbst sind (Preller² 1, 229 Anm. 3). Auch die Helenasage weist nach Artemis hinüber, wie vorhin auf Nemesis und Aphrodite. Es gab eine Tradition, wornach Helena Mutter der Iphigeneia war (Roscher 1, 1952; Preller 2, 109. 113), jener Artemispriesterin, die ursprünglich selbst Artemis war (Roscher 1, 585 ff.). Da Helena Chorführerin der Reigen zu Ehren der Artemis war (Preller 2, 109) und bei einem solchen Tanze von Theseus entführt wurde (ebd. 113), ist vielleicht sogar ihr Name als Koseform aus ἑλενηφόρος zu deuten: die Helenephorien waren ein Artemisfest.

Indem so die Bezüge bald auf Aphrodite und Nemesis gehen, bald auf Artemis, könnte man allenfalls zu der Auskunft greifen, es habe eine Artemis Nemesis gegeben, wie es eine Artemis *Νεμειδία* gab (Roscher 1, 563,39), und gemeint sei eine *νεμεσίκοιτος* oder dgl., eine Göttin der Triften und Haine. Damit wäre jedoch nur eine zweite Nemesis geschaffen, nicht der Name Opis erklärt; weit wahrscheinlicher ist, daß wir es mit einer besonders altertümlichen Auffassung zu tun haben, daß die Göttin von Rhamnus eine Vorstufe darstellt zu jenen verschieden benannten Göttinnen, daß sie eine Dianassa war, und daß ihr Name Opis, Upis sie gerade als Mittagslorin charakterisierte. Opis muß Kurzform eines Namens wie Rhodopis, Soopis sein; die Nebenform Upis und das davon geleitete *οὔπιγγος* Gesang auf Artemis beruht auf demselben Übergang des *ω* in *ου* wie in *οὐτάω* u. a. (Gustav Meyer § 74—76). Was als erster Teil des Vollnamens anzusetzen sei, wird sich hernach finden; der zweite kann nur zu *ὠπή* Anblick, Aussehen und dem defectiven *ὤψ* Antlitz gehören. Jetzt schon aber läßt sich der Sinn des Ganzen raten: er wird sich auf die Wandelbarkeit der Gestalt beziehen, die sich bei Nemesis wie bei Thetis und Empusa zeigt, auf das *μεταλλάττειν τὴν ὠπήν* (*μεταβάλλειν τὸ εἶδος* sagt ein Scholiast von der Empusa).

66. Artemis und Apollon.

Das Wesen der jungfräulichen Göttin stimmt schlecht zu dem, was wir über Mittagsfrauen wissen; aber wir müssen den Weg, den uns Tatsachen gewiesen, weiter verfolgen.

Auf Kreta ward an Stelle der Artemis die Britomartis verehrt, welche inschriftlich auch *Βρυτόμαρτις* heißt (Roschers Lex. 1, 821,65; vgl. Gust. Meyer § 80), in Kurzform Bryte (Roscher 1, 831). Nach dem Zeugnis der Alten bedeutet *μάρτις* Jungfrau, es liegt also eine Bildung vor wie *Δημήτηρ* aus Damia *μήτηρ*. Der Wechsel zwischen *βριτ* und *βρυτ* läßt auf ein *βρτ* mit sonantischem *ϱ* schließen, dem ein gemeingriechisches *βαρτ* entsprechen würde. Da *β* häufig, selbst auf Inschriften, Bezeichnung des Digamma ist, so ließe sich *βαρτ* mit dem Anfang von *Ἄρτεμις* vereinigen, vorausgesetzt daß in letzterem

Wort der Mangel von Digammaſpuren zu rechtfertigen wäre. Die Wurzel wäre demnach vert.

Dieſe Wurzel iſt im Griechiſchen nicht ſtark vertreten, kommt aber in mehreren Wörtern vor, welche innerhalb des Artemismythus eine Bedeutung haben. Artemis heißt Ortygia, iſt auf Ortygia geboren, und die Wachtel, ὄρτυξ, wird zu ihr in Bezug gebracht. Die Wachtel, der einzige Zugvogel des Hühnergeſchlechts (Tſchudi, Tierleben[8] S. 66), hat ihren Namen ὄρτυξ, ſſk. vartaka daher, daß ſie ihren Aufenthalt ändert, solum vertit (vgl. wandern und wenden zu winden), iſt demnach als Wanderhuhn bezeichnet. Das mythiſche Ortygia wird gewöhnlich als Wachtelland gedeutet; aber der göttliche Sauhirt Eumaios verrät uns Odyſſ. 15, 404, daß es der Ort ſei ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο, das Land der Sonnenwende (der täglichen oder der jährlichen): wir dürfen vielleicht auf ein ὀρτυγὴ Wende ſchließen. Die Inſel Ortygia, nachmals Delos, ſtand der Sage nach nicht von Anbeginn feſt, ſondern ſchwamm im Meer umher; man wird den Namen als Wandereiland verſtanden haben. Der Vollname war vermutlich ἡ Ὀρτυγόδηλος (νῆσος), die Wachtelberühmte, denn -δηλος wie -φανης in Eigennamen zeigt den Sinn von -κλυτος (über die Züge der Wachteln vgl. Mommſen, Delphika S. 104); der Anklang an das mythiſche Ortygia vermittelte die Niederlaſſung der Mythen. An die nemliche Inſel knüpft ſich die Geſchichte der Aſteria, welche vor Zeus fliehend ſich verwandelte gleich Nemeſis und Thetis, und zwar in eine Wachtel (Apollodor 1, 4, 1). Wenn alſo Artemis den Namen Ortygia führt, ſo darf das ein Fingerzeig ſein zur Deutung des Hauptnamens.

In Italien gab es einen Feldgott Vortumnus; daß er ſich, entſprechend ſeinem Namen, in allerhand Geſtalten verwandeln konnte, geht nicht bloß aus der Schilderung bei Properz 4, 2 hervor, ſondern auch aus Ovid, Metam. 14, 623 ff., wo dieſe Verwandlungsfähigkeit das Grundmotiv einer reizenden Erzählung bildet (vgl. Preller, Röm. Myth. S. 398 f.). Ein Feldgott aber, dem dieſe Eigenſchaft nachgeſagt wird, kann nach unſern Erfahrungen nur aus einem Feldlur hervorgebildet ſein. Wörter auf umnus können Weiterbildungen ſein von ſolchen auf mon, men (Brugmann, Grundr. 2, 156. 154 Anm.); es ließe ſich alſo ein älteres vortumo denken, dem ein griechiſches ἀρτμών entſpräche. Da in der Compoſition ſolche Wörter die Endung mo annehmen (ebd. S. 160), ſo wäre eine Bildung Ἀρτμῶπις durch-

aus rechtfertig, und der Sinn „von wechselndem Anblick", „von wandelbarer Erscheinung" träfe genau das, was am Schlusse des vorigen Abschnitts gelegentlich der Endkoseform Opis gefordert worden ist: in der indischen Mythologie entspräche der Name der Kâmarûpins (nach Belieben Gestalt annehmend), unter welchem die uns wohlbekannten Vidyadharen vorkommen.

Die Anfangskoseform *Ἄρτμις* (wie *Ἶσις, Μῆτις* Fick, Personennamen S. XXVIII) liegt uns historisch vor mit anaptyktischem Vocal als *Ἄρταμις, Ἄρτεμις*. Ebenso gut denkbar wäre ein *Ἄρτμη*, und dies scheinen die Kreter in der Aussprache *Βρτμη, Βριταμη* gehabt zu haben; denn aus *Βριταμη μαρτις, Βριταμομαρτις* läßt ein *Βριταμαρτις* und (nach Fick, Personennamen S. XIV) *Βριτόμαρτις* sich erklären. Im Bisherigen ist das *αρ* der gemeingriechischen Form so behandelt worden, als vertrete es sonantisches *ϱ*; es ließe sich aber auch prothetisches *α* denken wie in *ἄλοξ* von velq (Gust. Meyer § 99; Brugmann, Grundr. 2, 457). Von ursprünglichem *ϝρτμο-, ϝρταμο-* aus wäre also eine doppelte Entwicklung anzunehmen: einmal *αϝρταμο-*, ionisch-attisch *ἀρτεμο-*, fürs andere kretisch *ϝριταμο-, ϝρυταμο-*. Einfacher jedoch scheint die Auffassung, *Ἄρταμις, Ἄρτεμις* statt *ϝαρταμις* sei die von Delos aus verbreitete Namensform ohne Digamma, das den Joniern schon zu Homers Zeiten fehlte (vgl. Fick, Odyssee S. 8; Bezzenbergers Beitr. 11, 257).

Die Übereinstimmung mit Vortumnus macht wahrscheinlich, daß in vorgeschichtlicher Zeit die Griechen appellativisch von *ἀρτμόνες* und *ἀρτμόναι* sprachen, und daß diese Bezeichnungen verloren giengen, weil der daraus gebildete Eigenname *Ἀρτμῶπις* ein ausschließliches Recht der einzelnen Göttin zu verbürgen schien. Das kleine Verzeichnis von Ausdrücken für den Begriff der Lorin oben 2, 424 läßt sich sonach um ein Wort vermehren. Im Italischen hat sich neben Vortumnus keine Vortumna erhalten; statt ihrer wird Diana genannt, die mit Artemis gleichsteht. Im sechsten Jahrhundert nach Christo ist in Gallien von einem daemonium dianum die Rede; Du Cange folgert daraus einen Dianus, Grimm (Myth.[4] 972) setzt Diana. Gemeint ist der daemon meridianus, und so wird Diana so viel sein wie meridiana, die Mittagsfrau: es erhellt, wie nahe sich die *διάνασσαι* und *ἀρτμόναι* der Griechen mögen gestanden sein, und man begreift, daß das Bild der rhamnusischen „Artmopis *νεμεσίμοιρος*" ursprünglich eine Aphrodite, d. h. Dione war.

Als „wechselgestaltige", wie ihr Name besagt, gleicht Artmopis der Empusa, und es mag wohl sein, daß man in sehr alter Zeit von einer *Ἀρτμῶπις ἔμπουσα*, d. i. *ἐνοδία* sprach. Wie diese nicht bloß des Mittags sich zeigt, sondern auch bei Mondenschein, so gleichen die Spiele und Tänze der Artemis und ihrer Nymphen dem nächtlichen Elfenreigen; daß aber alle Bezüge, welche Artemis zum Monde aufweist, sie nicht zu einer Mondgöttin stempeln können, ist sofort klar, wenn wir erwägen, daß sogar in deutscher Sage ganz analoge Verhältnisse dazu geführt haben, den „Mond" als Alp auftreten zu lassen (oben 2, 317), ebenso begreiflich aber auch, warum die Vorstellungen von Artemis und Selene sich mengten. Ihr Beiname *αἰθοπία*, vielleicht eine bloße Weiterbildung aus *αἴθοψ* flammend, vielleicht ein mit *οπ* gebildeter Name „die feurig Erscheinende", stammt ohne Zweifel daher, daß sie wie Empusa und Dionysos in Flammenschein sich zeigte. Empusa ist die Hauptfigur aus dem Gefolge der Hekate, ja mit dieser identisch (Bachofen, Gräbersymbolik S. 388 Anm. 3; Roschers Lex. 1, 1898, 23); wie nahe sich aber Hekate und Artemis stehen, ist bekannt. Im Namen der Hekate sind vielleicht zwei verschiedene Wortgebilde zusammengefallen: einmal *ἑκάτερος* oder dgl. (vgl. 2, 210) im Sinn von *ἡβόχαρις, γανυμήδη*, sodann *ἑκατηβόλος* „die am Schießen, Jagen ihre Freude hat". Zu Grunde liegt ein *ἕκας* „gerne" wie *πᾶς* und *τάλας* (vgl. Gust. Meyer § 18, S. 21 Anm. 1 mit § 313), eine Nebenform von *ἑκών*. Erinnert *ἑκατηβόλος* an *πάντη*, so *ἑκάεργος* „am Werk (Weid- und Kriegswerk) sich freuend" an *ταλαεργὸς* „geduldig zum Werke"; *ἑκηβολία* ist Leidenschaft fürs Schießen und in Folge dessen Geschicklichkeit darin, Schützenfreude und Schützenkunst. Apoll ist nicht der Ferntreffer, sondern der Gernschießer.

Hesiod schildert die Hekate als eine Glück und Segen spendende Gottheit; man darf dabei an die domina Abundia und an die *πλουτοδόται*, die Geister des goldnen Geschlechtes, denken (oben 2, 342 ff.), denn anderwärts erscheint sie als nächtliche Umfahrerin. Wie aber in Schwaben die Nachtfräulein das Gefolge der Kornfrau Ursila bilden, so weist die Genealogie, welche Hesiod für Hekate aufstellt, auf Bezüge zum Ackerland. Ihr Vater ist der Titan Perses. Wenn das in einem früheren Abschnitt über Persephone Gesagte richtig ist, so muß Perses ein kopfabschneidender Feldlur sein; andere Nachrichten setzen denn auch die Hekate zu Persephone und Demeter

in Bezug (Roschers Lex. 1, 1896,30; 1898,4 ff.). Über die Bedeutung des Namens Titan verweisen wir auf das früher Gesagte. Als Mutter der Hekate nennt Hesiod Asteria, d. i. entweder die funkelnde, flammende oder geradezu die mit dem Stern — ohne Zweifel eine Feldlorin mit empusisch flammendem Angesicht, wie sie Mannhardt 3, 300 ff. geschildert werden: wenn um das Haupt der slavischen Baba mehrere Lichter lodern (S. 301), wenn die böhmische Kornmutter auf ihrer blauen Mütze einen Stern trägt (S. 303), so scheint das nordeuropäische Gegenstück zu Asteria gefunden. Denn diese Kornweiber können auch verschiedene Gestalten annehmen (S. 300 Anm. 2), gerade wie Asteria sich verwandelt (oben 2, 434). Da nun Asteria zu der nemlichen Insel Ortygia in Bezug gesetzt ist wie Artemis, so hat es nichts Auffallendes, sie zur Mutter der gestaltwechselnden „Artmopis" gemacht zu sehen — denn das ist doch wohl die eigentliche Meinung, wenn Hekate die Tochter der Asteria heißt. Es brechen in dieser hesiodischen Genealogie Beziehungen der Artemis durch, die älter sind, als die homerische Auffassung von Artemis als Tochter der Leto (über Suffix *τω* vgl. Fick, Personennam. S. XLIV; über *λα, λη* ebd. S. 50. 189; Fick, Odyssee S. 17).

Der religionsgeschichtliche Vorgang, welcher die Einheit der Artmopis, zugenannt *ἑκατηβόλος* und *ἔμπουσα* (*ἐνοδία*), zertrümmerte, beließ der Trägerin des Hauptnamens das Beiwort *ἑκατηβόλος*, erhob aber zugleich dies nemliche Wort in Kurzform (Hekate), sowie das andere Beiwort (Empusa) zu Eigennamen der abgespaltenen Gestalten, in denen sich die gespenstischen Züge der ursprünglichen Gesamtfigur forterbten. Es folgt daraus, daß Artemis nicht erst als Letotochter zur Jägerin geworden sein kann.

Die tirolischen Seligen Fräulein beschützen gleich ihren schwäbischen Schwestern, den Fräulein des Urschelberges, den Feldbau; aber sie haben daneben noch ein Amt, das sie mit Artemis zusammenbringt: sie sind Beschirmerinnen des Wildstandes, und anmutige Sagen erzählen, wie sie die Tiere des Waldes hüten und pflegen, wissen auch von einem „Gemsenhimmel" zu berichten, einem „Paradies der Tiere", wo allerlei Wild friedlich beisammen lebt (Alpenburg, Mythen S. 8. 17. 19; Zingerle Nr. 46 und 45 mit der Anm.). Dem vergleicht sich Artemis als *πότνια θηρῶν* und als *Ἡμερασία*, in deren Hut wilde Tiere zahm werden und Hirsche zu Wölfen sich gesellen (Roschers Lex. 1, 564 f.). Wenn in jenen deutschen Sagen die Wildfrauen von

den Gemsen als ihren Kühen sprechen, so sah man in der Wildmutter Artemis zugleich die Beschützerin des Viehstandes, eine *βουπόλος* (ebd. 565—569). Daß die Wildhegerin auch zur Jägerin ward, hat gleichfalls nordeuropäische Parallelen. Wie der eisenfingrige Mittagsmann der Litauer sein Gegenstück hat an dem eisenfingrigen Waldmann, der als schöner Jüngling das Wild weidet und schützt (Veckenstedt 1, 200), so wissen die Wenden von einer Schwester der Mittagsfrau, welche Dziewica genannt wird und zur selben Stunde, da diese über die Felder wandelt, in Begleitung wunderschöner Jagdhunde durch die Wälder streift (Veckenstedt, Wendische Sagen S. 108). Daß sie auch ähnliche Gelüste hat, wie ihre die Jünglinge im Feld beschleichende Schwester, ist unvergessen: wenn Jemand über Mittag allein im Tannenwalde bleibt, fragt man ihn wohl scherzend, ob er sich nicht fürchte, Dziwitza möchte zu ihm kommen (Myth.[4] 778 Anm. 2; Haupt, Lauf. Sagen 1, 12 Nr. 9). Sie wird in der Lausitz geschildert als schön und jung von Ansehen, mit einem Geschoß bewaffnet, ganz wie Artemis (Wolfs Zeitsch. 3, 114).

Von den schwäbischen Bergfräulein, wie von den tirolischen Saligen gibt es Erzählungen, wornach sie vor einem lüsternen Verfolger fliehend den Sprung über eine jähe Felswand wagen und entkommen (oben 2, 179. 249). Wie diese mit den Sagen von der Jagd des Wilden Jägers auf die Holzfräulein zusammenhängenden Geschichten auf der mythischen Vorstellung beruhen, daß die Mahrte sich gegen Bewerbungen sträube, ist früher erörtert worden. Dieselbe mythische Gestalt also, die sonst als buhlerisch geschildert wird, erscheint auch als keusch und spröde. Pausanias 7, 23, 3 hat die Angabe, eine Jungfrau Boline habe sich in der Nähe des Flusses Bolinaios, wo früher die Stadt Boline gestanden, ins Meer gestürzt, um der Liebe des Apollon zu entgehen. Die Sage ist bei Boline lokalisiert und hat auch der verfolgten Jungfrau denselben Namen geliehen, weil an ihn ihr eigentlicher Name anklang, nemlich *ἑκατηβόλος*. Daß dies so sich verhalte, bestätigt die mit Artemis identische Britomartis. Von ihr geht die nemliche Sage: auf der Flucht vor den Bewerbungen des zudringlichen Jägers Minos sprang sie von einem Felsen aus ins Meer. Sowohl Boline als Britomartis kamen mit dem Leben davon. Diese Sagen lassen erkennen, woher die Auffassung stammt, Artemis sei eine keusche Göttin; an sie konnte jene religionsgeschichtliche Bewegung anknüpfen, welche von der Gestalt der Artmopis

das buhlerische Wesen abstieß und auf Hekate und Empusa hinüberschob.

Britomartis führt den Beinamen Diktynna, und man bezieht das auf den Umstand, daß sie bei ihrem Sprung ins Meer von Fischern mit den Netzen, *δίκτυα*, aufgefangen worden sei, oder man denkt an die Jagdnetze der weidfrohen Göttin. Vielleicht wäre richtiger Diktinna zu schreiben wie Korinna. Auf Kreta findet sich der Bergname Diktos, Dikte, der vielleicht appellativisch so viel wie *ὄρος* ist (dazu möglicher Weise *δίκταμος, δίκταμνος* als Bergwurz, *Δίκταμνον* als Bergstadt?); wie Artemis *οὐρεσίφοιτις, ὀρειβάτις* heißt, so könnte Britomartis als *δικτονόμος*, d. i. *ὀρεινόμος* bezeichnet worden sein, und des Euripides *Δίκτυνν' οὐρεία* enthielte dieselbe Vorstellung zweimal ausgedrückt, auf kretisch und auf gemeingriechisch. Britomartis, das Bergfräulein, von Minos gejagt, Boline von Apollon — das führt auf die Vorstellung, Apollon sei, wie seine Schwester eine „Wilde Jägerin" war (vgl. Schmidt, Volksleben S. 126 Anm. 2; 173 Anm. 3), ein „Wilder Jäger" gewesen. Ihm wenden wir uns nunmehr zu.

Wie Divanassa und Artmopis ursprünglich dasselbe Wesen bezeichnet haben, als Mittagsfrau und als gestaltwechselnde Elbin, so mag der Bruder der Artemis identisch gewesen sein mit Dionnyssos. Die Ähnlichkeit zwischen Dionysos und Apollon ist in der Tat so groß, daß ältere Mythologen beide identificieren wollten (Preller[2] 1, 557. 213). Die Pfeile, die er gleich der Schwester versendet, sind aber nicht wie bei dieser vorzüglich Jagdgeschosse, sondern bringen Seuche und Tod, dem germanischen Elbengeschoß vergleichbar (Schwartz, Ursprung der Mythologie S. 111); über die jähe Krankheitswirkung, welche von den Mittagsgeistern ausgeht, ist im ersten Kapitel gesprochen worden, und sonach ließe sich denken, der alte Name des Apoll sei wirklich Dionnyssos gewesen. Doch besser schickt sich zu *Ἀρτεμῶπις ἑκατηβόλος* ein Bruder *Ἀρτεμώπας ἑκατηβόλος*, also ein Vortumnus. Während aber der italische Vortumnus ein Vegetationsgott ist und gleich dem Dionysos sein Gepräge im Zeitalter des Feldbaus empfangen hat, entstammt Apoll dem Hirtenalter. Sehr frühzeitig muß er ein *ἀρτεμὼν ἀπελλομέδων* gewesen sein, ein die Hürden (*ἀπέλλαι*) bewachender und segnender vortumnus, und die Bezeichnung *ἀρτεμὼν* oder allenfalls *Ἀρτεμώπας* ist schon in vorgeschichtlicher Zeit vergessen worden

über dem weit bezeichnenderen Beinamen, der ihm in der Koseform *Ἀπέλλων, Ἀπόλλων, Ἄπλων* verblieb. Über die verschiedenen Formen des Namens handelt Prellwitz in Bezzenbergers Beiträgen 9, 327 ff.; über das Wort *ἀπέλλαι* Fick ebd. 8, 331 Nr. 19. Die Benennung des Zeus als *μανδραγόρας* (Kuhn, Herabkunft S. 210 Anm.; Fick, Personennamen S. 53) mag ursprünglich eine ähnliche Bedeutung gehabt haben: „der in die Hürde sammelt".

Als universi pecoris antistes et vere pastor, wie ihn Makrobius nennt (Preller[2] 1, 207 Anm.), vergleicht sich Apoll den wilden Kühern und Geißlern der deutschen Sage, welche die Herden derer hüten, denen sie wohlwollen, wie Apollon das Vieh des Admet und Laomedon weidet, und welche Mittel wider die Pest wissen, wie Apoll der Seuchenherr ist (vgl. Mannhardt 2, 149 f.). Er ist aber nicht der Wilde Mann des Volksglaubens geblieben, sondern durch die dramatische Darstellung des Frühlingsfestes einer höheren Weihe zugeführt worden.

In deutschen Frühlingsbräuchen tritt eine Figur auf, welche den Flurels oder Waldlur vorstellt (Mannhardt 1, 316 ff.) und nicht selten geradezu als Wilder Mann, Holzmann bezeichnet wird (ebd. 333 ff.). Auch Wasservogel ist er genannt, und in schwäbisch-augsburgischen Festreimen heißt es von ihm, er sei übers Meer gekommen, Niemand wisse woher (Panzer 2, 81 ff.; Birlinger, Schwäb. Augsb. Wörterb. S. 476; dess. Volkst. 2, 124 Anm.; dess. Aus Schwaben 4, 106 ff.; Schmid, Schwäb. Wörterb. S. 519). An der zuletzt angeführten Stelle ist mit Recht das altgriechische Liedchen von der Frühlingsschwalbe herangezogen. Auch der durch eine weiße Taube dargestellte Sommervogel gehört hieher (Birlinger, Volkst. 2, 40 f.; Mannhardt 3, 134); aus dieser weißen Taube erklärt sich wohl auch der gleichfalls schwäbische „weiße Mann" oder „schneeweiß Gemahl" (d. h. vermutlich snêwîz gemâl wie liehtgemâl, von gemâl farbig), der von Kopf zu Fuß weiß angetan ist (Meier, Schwäb. Sag. S. 413; Birl., Volkst. 2, 144. 149; Mannhardt 1, 349. 351. 365). Bei dem aus unbekannter Ferne hergeflogenen Wasservogel wird man demnach vielleicht an den schneeweißen Schwan denken dürfen. In der apollinischen Religion scheint der Schwan das Sinnbild des nahenden Lenzgottes gewesen zu sein (Roschers Lex. 1, 444). Nach Alcäus bei Himerius kehrt Apoll mit seinen Schwänen in des Sommers Mitte von den Hyperboräern zurück (Voß, Myth. Br. 2, 90 ff.; vgl. Müllenhoff, Altertumskunde 1, 4), ähnlich wie in Märchen die Schwanfrauen

alljährlich am Johannistage sich einstellen — Mittsommer ist die richtige dionnaktische Zeit, daß aber nicht bloß Lorinnen als Schwäne, sondern auch Lauringe mit Schwänen fahren, lehrt uns der deutsche Schwanritter. Den im Festzug umhergeführten Flurels vergleicht Mannhardt 1, 333 mit den Wildleuten der Sage, welche im Frühjahr und Herbst erscheinen und den Menschen die Zeit der Aussaat verkündigen. Es ist aber auch an die Kasermännlein zu denken; bald stellt man sich vor, daß sie zugleich mit den Hirten die Alpe beziehen (an Georgii) und wieder verlassen (an Martini), bald umgekehrt, daß sie während des Winters auf den einsamen Bergweiden und in den Alphütten ihr Wesen treiben (Panzer 2, 40; Zingerle, Sagen S. 64 Nr. 100. 101; S. 464 Nr. 1097; Vernaleken, Alpensagen S. 196 f.). Die mit dem ersten Austrieb sich einstellenden Männlein haben darin, daß sie in jedem jungen Jahre wiederkehren, die gröste Ähnlichkeit mit jenen Wildleuten der Frühlingsbräuche. Von Apollon aber heißt es, daß er jedes Jahr neu erscheine und beim Eintritt des Winters wieder abziehe.

Westfälische Frühjahrsitten kennen den Sommer- oder Sonnenvogel gleichfalls (Mannhardt 3, 133; Jahn, Opferbräuche S. 94 ff.). Am Peterstage wird dort ein Spruch gesprochen, der meistens anhebt: Raus, raus, Sommervogel (Sonnenvogel); auch: Quack, quack, Sonnenvogel (Kuhn, Westf. Sag. 2, 119 Nr. 369). Vermutlich hat eine Entstellung stattgefunden, und der Sinn war ursprünglich: Heraus! es kommt der Sommervogel. Früh beim Sonnenaufgang nimmt der Hausherr oder der Hirt einen hölzernen Hammer, umwandelt das Haus dreimal, indem er an alle Pfosten und Balken klopft, und spricht: Heraus, heraus, heraus, Schlangen aus Stall und Haus . . . Sankt Peter und die liebe Frau verbeut euch Haus und Hof und Au. Molche und Schlangen heraus, über Land und Sand, durch Laub und Gras, durch Heck' und Strauch, in die tiefen Kaulen, da sollt ihr verfaulen. Nicht bloß Molche und Schlangen werden genannt, sondern auch Mäuse (Kuhn 2, 120), und überhaupt ist es auf Vertreibung jeglichen Ungeziefers abgesehen, auch des im Spruche nicht namentlich aufgeführten. Das Klopfen gehört in den weiten Kreis von Gebräuchen, die Mannhardt unter dem Ausdruck „Schlag mit der Lebensrute" zusammenfaßt, und denen auch die Schläge an den Delien des Apollon sich einreihen (Mannhardt 3, 138 ff.; vgl. 154). Wie hier mit dem Hammer an Pfosten und Balken, so

schlägt man anderwärts mit Stöcken oder mit einem Schlägel an die Fruchtbäume (ebd. 1, 275 ff.). Das älteste Beispiel ist das des indischen Parna, eines buschigen Zweiges, mit welchem die Kühe vor dem ersten Weidegang berührt werden, und der beim Herde aufgepflanzt das Vieh auf den Triften vor Dieben und Raubtieren schützt; er gilt nemlich als die Verkörperung eines Gottes (ebd. 1, 274 f.) Aufs nächste verwandt ist eine bairisch-österreichische Sitte. Der Hirt schneidet im Herbst beim Eintrieb die Martinigerte, welche den Winter über sorgfältig aufbewahrt und beim Austrieb im nächsten Frühjahr verwendet wird; bei Überreichung der Gerte sagt er einen Spruch her, worin ihr die Kraft zugeschrieben wird, den Wolf abzuhalten (ebd. 273 f.).

Petri Stuhlfeier, der Tag, an welchem in Westfalen die Mollen, Schlangen, Mäuse und alles Ungeziefer ausgetrieben werden, fällt auf den 22. Februar; fast auf denselben Tag, den 20. (14.) Februar fiel im 5. Jahrh. v. Chr. der Geburtstag des Apollon, der 7. Bysios, für welchen Mommsen eine Zeitgrenze vom 6. Febr. bis 6. März ausgemittelt hat. Apollon heißt Smintheus, der Mäusegott, man kannte einen Heuschreckenapollon Parnopion, einen Fliegenvertreiber, dem die Aktia gefeiert wurden (Roschers Lex. 1, 431), einen Sauroktonos, der die Eidechsen oder Molle tötete (ahd. mol Eidechse ist identisch mit jenem westfälischen Ausdruck), einen Wolfstöter Lykoktonos, Lykeios — kurzum es wiederholen sich hier die Namen von Ungeziefer und Raubzeug, die uns vorhin in Verbindung mit der uralten Lebensrute vorgekommen sind. Vielleicht hat von dem heilkräftigen Schlag mit dieser Rute der Götterarzt Paieon seinen Namen; ja möglicherweise ist er nur eine Abspaltung von Apollon selbst, denn dieser heißt gleichfalls Paieon, und ebenso ist *παιὰν* ein Gebetlied an den Seuchengott Apollon, ein Danklied nach abgewandter Seuche und anderem Unglück, ein Dank- und Siegeslied. Wenn Macrobius das Wort *παιὰν* von *παίειν* schlagen leitet (Preller² 1, 188 Anm. 3), so ist es vielleicht ein Klöpflied, und das *ἰή, ἰή, παιήων* ließe sich übersetzen: ho, ho, Sommervogel! oder ho, ho, Klöpfeltag (vgl. Fue, fue, Fastelabend! Mannhardt 1, 255).

Der Apollmythos erzählt, der Gott habe einen Drachen erlegt und dann gerufen: da lieg nun und faule (Mommsen, Delphika 170); davon bekam das Untier später den Namen Python, der Fauler. Das scheint nichts anderes als eine an den Gebrauch des Schlangenaustreibens gelehnte Märchenscene. War Apollon der Wilde Mann

des Frühlingsbrauches und verscheuchte Mollen und Schlangen in die tiefen Kaulen, allda zu verfaulen, so konnte eine dramatische Aufführung, wie sie ja so gerne sich mit den Lenzumzügen verband, kaum einen schicklicheren Gegenstand haben als eine Drachentötung im Märchenstile. Der pythische Apoll ist die dramatische Verklärung des einfachen Apoll, der „Haus und Hof und Au", d. h. die *ἀπέλλαι* oder *σηκοὶ* von Schlangen und Ungeziefer aller Art reinigt. Reinigung muß *φοιβὴ* geheißen haben, wie sich schließen läßt aus *φοιβάζω* reinigen, säubern, fegen, *φοιβάω* reinigen, *φοιβήτρια* = *καθάρτρια*. Im Frühlingsgebrauche dachte man sich den *ἀπελλομέδων* als *ἀπελλόφοιβος* oder *φοιβαπέλλος*, und daher stammt der Name Phoibos Apollon. Sonach hätten wir drei Entwicklungsstufen zu unterscheiden, den Apellon der Volkssage, den Phoibos des Frühlingsbrauches und den Pythios der dramatischen Darstellung und der Theologie. Wäre es möglich, jenes *φοιβὴ* als Ableitung von *ψείω* zu fassen mittels Suffix *βο, γο* (vgl. oben 2, 201 Kerambos), so ließe es sich mit Besen und februum (oben 2, 388. 391; vgl. Fick 2, 174) zusammenbringen; das wäre aber in mythologischer Hinsicht von Wert, denn das februum ist eben die Lebensrute, die für die Geschichte der Apollonvorstellung so bedeutsam sich erwiesen hat (vgl. über die februatio Mannhardt 3, 72 ff.). Selbst der Monat Februar, die Zeit der Februation, würde zum Apollonstag und zu Petri Stuhlfeier stimmen, desgleichen die römischen luperci zum Apollon *λύκειος*. Doch müssen wir uns eine Erörterung dieser sprachlichen und sachlichen Bezüge versagen.

Aus dem Päan und Drama geboren mußte Apollon ein Gott der musischen Künste werden, wie Dionysos aus ähnlichem Anlaß zum Gott des Dramas ward. In seinem Cultus fand die Musik Verwendung und Ausbildung, daher ward er ihr Pfleger und Schutzgeist und der apollinische Schwan umgedeutet zum Singschwan (über ihn vgl. Lenz, Zoologie der Alten S. 384 ff.); aber es wird auch an einer mythischen Grundlage nicht gefehlt haben. Deutsche Alpensagen wissen zu erzählen, daß Menschen von den Geistern der Sennhütte (also von den *ἀπέλλονες*) in Gesang und Spiel unterrichtet wurden, aber auch Kraft und Gewandtheit für den Ringkampf erhielten (oben 2, 94; vgl. Lütolf S. 457 f.; 459 f.; Vernaleken, Alpensagen S. 182; Jecklin 1, 43 f.; 46; Vonbun, Sagen S. 28 Nr. 29, vgl. Nr. 28; Vonbun, Beiträge S. 4, vgl. S. 3); auf höherer Stufe stellt sich derselbe Gedanke dar in Apollon, dem Gott der Töne

und der Leibesübungen. Wenn jene deutschen Sagen berichten, daß Unwürdige, statt Unterweisung zu empfangen, vielmehr grausam getötet wurden, und wenn hiezu sich andere Sagen stellen, wornach solche, die den Zorn der Geister erregt hatten, geschunden wurden und die abgezogene Haut auf dem Hüttendach ausgespannt sich vorfand (Zingerle, Sagen S. 198 f. Nr. 290—292; Vernaleken, Alpensagen S. 203, vgl. Jahn, Opfergebräuche S. 295; Jecklin 3, 56 f.; Henne-Am Rhyn[2] S. 210 f.; vgl. oben 2, 189. 336), so erkennen wir, aus welchem Sagenkreise die an Marsyas vollzogene Strafe der Schindung stammt.

Daß Apollon, eh ihm Ares das Amt des Kriegsgottes abnahm, ein kampfrüstiger Gott war, dem der Päan als Siegeslied erscholl, das wurzelt ebensosehr in dem Glauben an die riesenstarken Lure der Hirtensagen wie in der Vorstellung des Frühlingsgebrauches von der sieghaften Kraft des lenzlichen Dämons; wenn in einem äschyleischen Chor Apoll als *λύκειος* aufgefordert wird, die Gegner zu vernichten (Roschers Lex. 1, 437), so soll sich der *λυκοκτόνος* auch, als *ἀνδροκτόνος*, gegen eine menschliche Feindesschar betätigen (vgl. vorhin den indischen Parna). Der kriegerische Apollo hieß vorzugsweise *βοηθόος, βοηδρόμος*, d. h. der auf den Hilferuf Herbeilaufende, eigentlich *βοητοθόος*. Nach dem Muster des dissimilierten *βοηθόος* ward dann auch *βοηδρόμος* statt *βοητοδρόμος* gesagt, und das *θ* griff wie ein stammhaftes um sich; statt *βοητὸς* herbeigerufen, hilfreich und *βοητέω* als Gerufener handeln, ein Helfer sein schrieb man *βοηθὸς* und *βοηθέω*. Der Name hat also nichts mit „Schlachtgeschrei und Sturmlauf" zu schaffen, obgleich *βοηθόος* mitunter volksetymologisch so umgedeutet vorkommt, und kann gar wohl schon dem einfachen Hirtengott, der wider die Wölfe half, beigelegt worden sein. Selbst die Züge, welche zu einer Verwechslung des Apoll mit Helios führten, stammen nicht ausschließlich aus dem Amte eines sonnigen, sommerlichen Wesens, welches ihm durch den Frühlingsbrauch zugewiesen ward, sondern haften ihm vermutlich noch von der allerältesten Zeit her an, als er noch wenig geschieden von Dionnyssos, dem Mittagsgeiste, war. Die tiefe ethische Bedeutung der apollinischen Religion, das Sühne- und Reinigungswesen läßt sich nur an die zweite Entwicklungsstufe, an die Reinigung in „Haus und Hof und Au", anknüpfen, sie gehört nicht dem Apellomedon, sondern dem Phoibapellos an.

67. Poseidon und Athene.

Sowohl auf Delos als in Delphi hat der Apollonsdienst den älteren des Poseidon verdrängt (Mommsen, Delphika S. 93 ff.; 79; vgl. 2 Anm. 1). Poseidon war ehedem gleichfalls ein Hirtengott und ist im Peloponnes Vorsteher der Vieh-, namentlich der Rossezucht geblieben. Der binnenländische Poseidon kann nicht der Meeresgott gewesen sein, als den ihn schon Homer kennt, denn gleich den übrigen Göttern muß er aus einer Zeit stammen, da die Griechen noch fernab vom Meere saßen. Sein Rückzug vor Apollon und andern Gottheiten wird also nicht sowohl eine Flucht vor gehaltreicheren, tieferen Culten bezeichnen, als vielmehr dadurch veranlaßt sein, daß im meerumschlungenen Hellas sein Herrschersitz in die Tiefe des Meeres verlegt ward.

Fragen wir, wie der Name des deutschen Wassermanns, des schwedischen Stromkarls auf griechisch auszudrücken wäre, so liegt die Antwort nahe. Phorkys heißt *ἁλὸς μέδων*, Poseidon erhält das Beiwort *ποντομέδων*, demnach dürfen wir einen Flußlauring als *ποταμομέδων*, mit Dissimilation *ποταμέδων*, *ποτομέδων* bezeichnet denken, in Kurzform etwa als *Ποτεὺς* oder *Ποτείδης*. Ein Beherrscher der *ποτεῖδαι* oder Nixe wäre ein *ποτειδοκράτωρ* oder dgl., in Koseform *Ποτειδείας*, *Ποτειδάων* (vgl. *Ἑρμείας*, *Ἑρμάων*). Von da aus erklärt sich die weitere Geschichte des Namens, über welche Philologus 23, 1 ff. 193 ff.; Bezzenbergers Beiträge 8, 80 f.; 9, 327 ff. zu vergleichen ist, ganz einfach. Poseidon war also ursprünglich ein Flußgott.

Der König der *ποταμέδοντες* oder schlechtweg *μέδοντες* durfte *πρωτομέδων* heißen. Halten wir dazu die Namen der Meergottheiten *Πρωτομέδουσα*, *Πρωτομέδεια*, *Πρωτώ*, *Πρωτεύς*, so leuchtet ein, daß der robbenhütende Proteus einen Namen fortführt, der ehedem gleichbedeutend mit Poseidon war, aber auch als „Oberhirt" (nemlich der Robben) sich deuten ließ.

Ganz ähnlich wie mit Poseidon und Proteus verhält es sich mit Nereus und den Nereiden. Von *νηρόν*, das im neugriechischen *νερὸ* fortlebt, ist *νηρομέδων*, *νηρομέδουσαι* und daraus *Νηρεύς*, *Νηρεΐδες* gebildet. Ebenso geht *Ναΐδες*, *Ναϊάδες* über *ναμέδουσαι* zurück auf ein *ναμομέδουσαι* Brunnenfrauen, von *νᾶμα* Quell. Übrigens ließen sich *νηραΐς* und *ναΐς* auch als zweistämmige und als einstämmige Kose-

form von *ναρόη* aus *ναροροή* fassen, gebildet mit dem in Nereiden- und Najadennamen üblichen *ρόη*.

Ist aber Poseidon von Haus aus ein binnenländischer Gott, ein *ἠπειρώτης* (Paulys Realenc. 5, 552), dann verstehen sich seine Beinamen *κρηνοῦχος, ἐπιλίμνιος, νυμφαγέτης* von selbst, und ebenso seine Verehrung in Arkadien und anderen vom Meer entlegenen Landschaften. Namentlich aber erklärt sich das epische Beiwort *γαιήοχος* (das uns schon 2, 198 anklang) aus diesem ältesten Verhältnis; wollen wir ihm keinen Zwang antun, so kann es nach Analogie von *πολιήοχος* nur einen Schirmherrn des Landes bezeichnen, gerade wie bei Sophokles *γαιήοχος* von der Artemis gebraucht wird: man vergleiche die in Hainen, Hügeln, Wasserfällen wohnhaften Landwichter der Nordländer, denen auf höherer Stufe die Landasen entsprechen (Maurer, Bekehrung 2, 63. 45). Als entthronten alten Landesgott zeigt ihn seine bekannte Niederlage im Streit mit Athene und andern Gottheiten; in Sparta ward neben der *Ἀθαναία Πολιᾶχος* (Bezzenbergers Beitr. 3, 123) Poseidon unter dem Namen *Γαιάοχος* verehrt (ebd. 124. 309); im arkadischen Cult steht er neben Demeter, der Gott der Rossezucht neben der Göttin des Feldbaus. Augenscheinlich ist der Ausdruck *γαιήοχος* aus der Religionssprache in die des Epos herübergenommen worden.

Die Beiwörter *ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος* werden gewöhnlich „erderschütternd" übersetzt, doch spricht dagegen die Kürze des *o* (vgl. Gust. Meyer § 71 ad fin.). Das Nemliche gilt bezüglich des ähnlich lautenden *εἰνοσίφυλλος*, und obendrein gibt „laubschüttelnd" von einem Berge ausgesagt einen wunderlichen Sinn; da *εἰν, ἐν* als erstes Glied von Compositen auszudrücken pflegt „reich an", so dürfen wir wohl übersetzen „reich an Osiphyllen" d. h. an würzigen Kräutern oder dgl.: *ὀσίφυλλον* „Duftlaub" von *ὀδ* riechen muß eine Bezeichnung für irgend welche Gewächse mit wohlriechenden Blättern sein. Da bloß dem regen- und taugesegneten Neriton und dem kräuterreichen Pelion das Beiwort *εἰνοσίφυλλος* gegeben wird, so scheinen sie durch *ἔνοδμα φύλλα* berühmt gewesen zu sein; der ausdörrende Sommer mag über sie weniger Gewalt gehabt haben (vgl. die Stelle aus Theophrast bei E. H. Meyer, Indog. Myth. 1, 161).

Dagegen *ἐνοσίχθων* nebst *ἐννοσίγαιος*, dessen *νν* lediglich als Zeichen der „Vocalschärfung unter dem Ictus" (Fick, Odyssee S. 21) anzusehen ist, gehören zu dem defectiven Verbum *ἐνήνοθε*, welches

sich bloß noch in Zusammensetzung findet und zwar mit den Präpositionen *ἐπί, κατά, παρά, ἀνά*; im letztern Falle steht durch Dissimilation *ἀνήνοθε* statt *ἀνενήνοθε*. Die Grundbedeutung ist „gehen": *πουλὺς ἐπενήνοθεν αἰών* viel Zeit ist darüber hingegangen; *κόμαι κατενήνοθεν ὤμους* die Haare gehen die Schultern herab, wallen über die Schultern (vgl. *κλίμακα καταβαίνειν*); das Blut *ἀνήνοθε* aus der Wunde, geht auf, quillt hervor, auch der Kochdunst *ἀνήνοθε* steigt empor; das kalte Fieber *παρενήνοθε γυίοις* wandelt an, befällt (wie *ὕπνος ἰκάνει*). Häufiger drückt es wie *βέβηκα* das irgend wohin gegangen sein, das sich wo befinden, verweilen, vorhanden sein aus: der Staub *κατενήνοθεν ὤμους* lag auf den Schultern, eigentlich war darauf gekommen oder gieng, zog sich darüber; dünnes Haar sitzt am Schädel, zieht sich daran hin, *ἐπενήνοθε*; ähnlich *ἐπενήνοθε* krause Wolle am Mantel. Daß das *o* anaptyktisch sei, hat Curtius erkannt. Zu Grunde liegt wohl ein Präsens *ἔνθω*, d. i. ein durch die aspirationwirkende Nähe des *ν* entstelltes *ἔντω* von europ. sent gehen; die attische Reduplication setzt eben so völliges Verstummen des consonantischen Anlauts voraus, wie das bei *ὀρώρει* (Gust. Meyer § 546) der Fall ist; die Ursache ist das nachfolgende *θ*. Ganz ähnlich wie in *ἐνήνοθε* ist in *ἄφενος* die Muta von dem Nasal, dem sie ihre Aspiration verdankt, durch Svarabhakti getrennt. Ein *ἐνθσιχθων* oder mit Svarabhakti (deren Färbung durch die Perfektformen bestimmt war) *ἐνοθσιχθων* könnte demnach einer sein, der durchs Land geht — für den Flußgott *Ποτειδείας* gewiß eine treffende Bezeichnung. Nicht unmöglich wäre, daß man geradezu an ein Betreten des Landes zu denken hätte wie bei dem litauischen „Wasserkönig" Potrimpus, der in Gestalt einer weißen Nebelflut ans Land geht (oben 2, 293 f.); auch der nebelhafte Grendel führt den Namen Markstapfe (Nebelsagen S. 229. 340 ff.).

Daß in nachhomerischer Zeit Poseidon für den Erreger der Erdbeben galt, ist unleugbar; möglicher Weise verstand Homer selber den Ausdruck *ἐνοσίχθων* in diesem Sinne, deutlich ausgesprochen findet sich aber die Vorstellung vom *κινησίχθων* nur in der jungen Theomachie. Da bei Erdbeben Brunnen und Flüsse zu versiegen pflegen, da in Griechenland eine Unzahl von Thermalquellen unter Erdstößen ausgebrochen sind (Humboldt, Kosmos, Stuttgart 1858, 4, 224 f.), da die Erschütterungen sich auch als Meerbeben kundgeben (ebd. S. 228 f.), so ist erklärlich, daß man als ihren Urheber den Herrn der Gewässer,

dieser natürlichen Seismographen, ansah; bei der Häufigkeit der Erdbeben in Griechenland aber auch, daß man das etymologisch dunkle ἐνοσίχθων als ἐλελίχθων deutete. Was sich Semonides bei ἐννοσίφυλλος ἀήτη ἀνέμων gedacht habe, ist schwer zu sagen; wahrscheinlich folgte er schon der üblichen Auslegung „laubschüttelnd", doch würde auch ein „laubdurchstreichender" Wind wohl passen.

Auf der nemlichen Wurzel ἐντ, ἐνθ wie die Beinamen des Poseidon scheint auch der der Pallas zu beruhen, Ἀθήνη. Die Endung ηνη (Fick, Personennamen S. XLVIII) zeigt an, daß wir es mit einer Koseform zu tun haben aus einem mit ἀθο- beginnenden Vollnamen. Ein ἀθμομάχη, ἀθμάχη, ἀθομάχη könnte auf einem ἀθμὸς Gang, Schreiten beruhen und die zur Schlacht schreitende Göttin als Pallas gradiva mit der Lanze bezeichnen im Gegensatz zu der thronenden mit der Spindel; nachher wird eine andre Möglichkeit zur Sprache kommen. Auch im Deutschen findet sich die schwache Stammform. Die Wörter für Sonne, ahd. sunno und sunnâ, mit ausgefallenem Dental (vgl. Zimmer, Nominalsuffixe S. 292; Kluge bei Paul und Braune 10, 444 Nr. 4), gehören hieher; sie haben den älteren Ausdruck sôl, gotisch sauil verdrängt. Im Merseburger Zauberlied tritt eine Sonnenschwester Sinthgunt auf, deren Name das mit starker Stammform gebildete sinth, sind Gang, Reise enthält; sonach könnte sunnâ ursprünglich eine namenhaft gebrauchte Bezeichnung sein, gleichbedeutend mit Sinthgunt und ausgehend von der in Märchen ausgebildeten Vorstellung, daß im Hause des mörderischen, menschenfresserischen Sonnenmanns gütige, wohlwollende Frauen zu finden seien. Als Wanderer heißt der Sonnenmann Sunno, und ihm nach seine Frau oder Schwester Sunna. Die Feier des längsten und höchsten Sonnenlaufes am Mittsommertag hieß und heißt im Schwäbischen sungiht, d. i. Sonnengang; sunneganc selber aber hatte geradezu die Bedeutung Tag (Deutsches Wörterbuch 4, 1, 1234 unten), und so wird sungiht den „Tag" in auszeichnendem Sinne meinen, den tagischesten Tag. Gleichen Sinn hätte ein sôlgiht und sôlsund; die Himmelsgegend, an welcher die Sonne hinwandelt, wird als Fahrseite, Wandelstrecke bezeichnet durch sund Süden; oder wenn sôlsund einfach als „Tag" zu nehmen wäre, so drückt sund die Tagseite aus. Mit grammatischem Wechsel schließt sich noch an das niederdeutsche sund Meerenge, eigentlich Überfahrtstelle, Furt (vgl. πόρος Furt und Sund).

Im Lateinischen hat sich aus sent fahren die abstracte Bedeutung erfahren, empfinden entwickelt in sentire; die alte sinnliche Bedeutung „gehen" könnte aber noch durchblicken in sentire cum aliquo einem beistehen, sentire ab aliquo es mit einem halten. Im Altnordischen heißt sinna sich kümmern um etwas, sinni ist Beistand, Hilfe. So ließe sich auch fürs griechische ἔντω, ἔνθω neben gehen der Sinn von helfen annehmen, und ein formell zu sund stimmendes ἀθο- könnte Hilfe, Schutz bezeichnen. Eine ἀθήπολις würde alsdann dasselbe ausdrücken wie das 2, 446 erwähnte πολιᾶχος und wie ἐρυσίπτολις, das homerische Beiwort der Athene. Für ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος ergäbe sich damit, daß sie synonym mit γαιήοχος seien.

Haben aber die Beiwörter, die dem Poseidon gegeben werden, keinen Bezug zu seiner Meeresherrschaft, weisen sie vielmehr auf eine ältere Zeit, da er noch nicht der Amphitrite, sondern der Demeter gesellt war, so wird auch seine Aufsicht über die Rossezucht ein Amt aus der nemlichen Zeit sein, von weit früherem Ursprung als das der städteschirmenden Athene, die von ihren Burgen aus ihn aus seiner alten Landeshoheit verdrängte. Der roßgestaltige und rossehegende Poseidon gleicht dem germanischen Nix, der vorzüglich die Gestalt eines Pferdes anzunehmen pflegt (Wolf, Beiträge 2, 306 f.). Über die mythische Bedeutung dieses Nixenrosses ist schon früher, 1, 172 f., gehandelt worden.

Es bleibt noch Einiges über Athene anzufügen. Ihr Beiname Tritogeneia steht in augenscheinlichem Zusammenhang mit den Namen von Meeresgöttern, der Amphitrite und der Tritonen. Hesych gibt an: τριτώ· δεῦμα, τρόμος, φόβος. Mit τρόμος wird τριτὼ nicht bloß der Bedeutung, sondern auch den Lauten nach zusammengehören; es steht wohl für τρέντη, τρέμτη, wie Ἀφροδίτη für Ἀφροδέντη, und ist eine Reduplicationsbildung aus der Wurzel trem zucken, zittern, sich regen (Fick 1, 604), doch ließe sich auch an das synonyme ters in τρέω, terreo anknüpfen nach dem Muster von χρίω (G. Meyer § 31; Bezzenbergers Beitr. 10, 286; 14, 306). Gemeint ist das mare tremulum im Gegensatze zur ἀτρεμία λιμένων, aber auch das Gewoge und Gestrudel von Wasserfällen und Stromschnellen, denn Triton, Tritonis heißen mehrere Gewässer, darunter ein Waldbach in Böotien, ein Urspring in Arkadien; ähnlich ist es, wenn im Altnordischen der Ausdruck fors Wasserfall auch für Meer gebraucht wird. Tritogeneia wäre demnach die aus dem Strudel Geborne, wie

Aphrogeneia die aus dem Wogenschaum geborne: Athene muß wesensgleich sein mit den schwangestaltigen Phorkiden und der Schwanfrau Aphrodite-Nemesis. Wenn *τριτώ* nach Grammatikerangaben so viel wie *κεφαλή* ist, wenn nach Cicero als Mutter einer Minerva die Okeanostochter Koryphe angegeben wird, so scheint es, daß man an die schäumenden Wellenhäupter dachte (*κῦμα κορυφοῦται* sagt Homer), und die Geburt aus dem Strudel ward zu einer aus dem Haupte; — des Zeus, dichtete man weiter, da Athene wie Aphrodite auch als *θυγάτηρ Διὸς* bezeichnet ward. Zeus, der Gott des Himmels oder, im Märchenstile gesprochen, der König des Glasberges, hat ja mythisch wohlbegründete Beziehungen zu den Lorinnen, denn diese stammen vom Glasberg, aus Engelland; daß er Vater der Schwanfrauen Aphrodite und Athene heißt, ist darum ebenso verständlich, wie wenn Dione seine Frau ist (oben 2, 423. 426). Der friesische Mars Thingsus, dieser *Ζεὺς ἀγοραῖος* der Germanen, neben welchem weibliche Gottheiten genannt werden ähnlich wie Dike neben Zeus, ist dargestellt mit einem Schwan, der sich vertraulich an ihn schmiegt und wohl eben diese weibliche Gefolgschaft andeuten soll: Ziu mit dem Schwane und Zeus mit den Schwanfrauen weisen auf eine uralte gemeineuropäische Vorstellung hin (vgl. auch Hoffory, Eddastudien 1, 145 ff).

Die waffentragende Aphrodite gleicht der kriegerischen Athene (vgl. oben 2, 432 die Niken); Aphrodite als älteste der Moiren erläutert das Verhältnis, worin Athene zu den Moirageten stand (vgl. Mommsen, Delphika S. 148 f.; 179). Die altdeutschen Schwanfrauen, Valkyrien gehen in Nornen über (Grimm, Myth.[4] 358), und ihr Name siguwîp gemahnt an die Athene *Νίκη* oder *νικηφόρος*. Roscher hebt mit Recht die Übereinstimmung der Athene mit den Valkyrien hervor (Lex. 1, 685); eine Geschichte der Schwanfrauen- und Valkyrien-Vorstellung (die wir jedoch aus diesem Buche ausschließen mußten) würde alles Wesentliche enthalten, was zur Deutung der Athene nötig wäre. Das Flughemd oder Schwankleid der Valkyrien entspricht dem Sieb, worin die Mahren fliegen, dem Wirbelwind, worin die slavische Mittagsfrau einherfährt (vgl. oben 2, 429). Einem Meteor (*ἀστὴρ*) gleich fährt Athene vom Olympos hernieder (oben 2, 278); ein solches Meteor aber heißt *αἴξ*. Sturmwogen, *μεγάλα κύματα* hießen gleichfalls *αἶγες* nach Suidas; ein jäher Sturm oder Windstoß hieß *αἰγίς*, *καταιγίς*, oder auch *αἴξ*, wenn Göbels schöne Deutung von *αἰγίοχος* als „im Sturme daherfahrend" Recht hat. Auch Athene muß in

diesem Sinne *αἰγίοχος* geheißen haben, wiewohl Homer das Wort nur von Zeus gebraucht; die Aigis, die ihr über Brust und Schultern liegt, ist ihr Flughemd, das aber durch etymologische Anlehnung an *αἴξ* Ziege aus einem Schwanenbalge zum Geißenfell geworden ist und wiederum aus Mißverständnis dem *αἰγίοχος*, als hieße das so viel wie Aigishalter, in die Hand gegeben ward.

Ein Name für das Flughemd muß Pallasbalg gewesen sein. Es gibt eine Überlieferung bei Apollodor (1, 6, 2), wornach die Göttin im Gigantenkampf dem Riesen Pallas die Haut abzog (*τὴν δορὰν ἐκτεμοῦσα*) und sich während der Schlacht darein hüllte. Heyne bemerkt dazu, diese Vorstellung sei vermutlich älter gewesen als die, daß sie die Aigis umlegte. Eine andere Tradition, scheint es, erzählte, die Haut sei nicht einem männlichen, sondern einer weiblichen Pallas abgezogen worden; wenigstens läßt sich das im Zusammenhalt mit dem vorstehenden aus dem nachstehenden Berichte schließen, der zwar nichts mehr von einer Schindung weiß, wohl aber von einer Tötung. Triton, bei welchem Tritogeneia erzogen ward, hatte eine Tochter Pallas, mit welcher sich Athene in Waffenkämpfen zu üben pflegte. Eines Tages fuhr Zeus mit der Aigis zwischen die Kämpferinnen, weil er für seine Tochter fürchtete. Pallas erschrak, vergaß zu schirmen und fiel zum Tode verwundet. Die trauernde Athene ließ von ihr ein sehr ähnliches Bild anfertigen und legte ihm die Aigis um, die jener den Tod gebracht hatte. Später warf Zeus dies Palladium in die Gegend von Troja herab, wo es dann in einen Tempel gestellt ward (Apollod. 3, 12, 3). Die Geschichte kann erst entstanden sein, nachdem die Aigis auch dem Zeus beigelegt worden war. So viel ist deutlich: die Aigis ist ein Fell, eine Haut, mit welcher der Tod einer Pallas in Zusammenhang gebracht wird: die Haut des geschundenen Pallas, welche Athene in der Gigantenschlacht trägt, ist keine andere als die Aigis.

Der Balg und der Name Pallas gehören augenscheinlich zu einander. Nun heißt aber die Göttin selber Pallas; der Vollname zu dieser Koseform wird also in seinem zweiten Teil ein Wort für Haut enthalten haben, und zwar das zum Namensschatze gehörige *χροά*. Den weißen Schwan nennt Euripides *πολιόχρως κύκνος*. Im Kyprischen ist für *πολιός* eine Tiefstufenform *πιλνός* bewahrt (Gust. Meyer § 27), welche auf einem *πλνος* mit tönendem *λ* beruht; gemeingriechisch würde das lauten *παλλός*, genau wie das Wort, das

wir brauchen, um den Vollnamen zu Pallas herzustellen: die Göttin ward als *παλλόχρως* bezeichnet, wie der Schwan als *πολιόχρως*, weil sie eben eine Schwanfrau war. Die Sage vom Riesen Pallas bewahrt noch eine Erinnerung daran, daß die Aigis ein Balg war, beliebig an und ab zu legen, sie verrät uns auch, daß man den Ausdruck *παλλόχρως* noch kannte; aber das Wort *παλλὸς* = *πιλνὸς* war schon ausgestorben, und so erfand man die Sage vom geschundenen Riesen und die von der erschlagenen Ziehschwester: beide Erzählungen sind keine Mythen, sondern Erklärungssagen.

Als Schwanfrau ist Athene gleich der Nemesis. Wenn als Mutter des Erechtheus-Erichthonios, der für einen Sohn der Athene gilt, nach einer bei Photius erhaltenen Notiz auch Nemesis genannt wird (Roschers Lex. 1, 1297,13. 23), so muß diese Nachricht sehr weit zurückreichen in eine Zeit, welcher noch bewußt war, daß Aphrodite, Artemis, Nemesis, Athene allzumal die Fähigkeit hatten, Schwangestalt anzunehmen, Athene gehört in den Kreis der *διάνασσαι* oder *ἀρτμόναι*, ihre Namen *Τριτογένεια* und *Παλλὰς* bezeichnen sie als Schwanfrau, das vermutlich jüngere *Ἀθήνη* als Burgschirmerin, als Polias. Dieser Begriff fließt nicht mit Notwendigkeit aus ihrer Walkürenart; vielleicht darf man annehmen, neben *παλλόχρως* sei das gleichbedeutende *πολιόχρως* im Gebrauch gewesen, und die daraus gebildete Kurzform *Πολιὰς* (ganz entsprechend dem zu der andern Benennung gehörigen *Παλλάς*) sei so gedeutet worden, als wäre darin ein Bezug auf *πόλις* ausgedrückt. Der volle Beweis für die Schwanfrauschaft unsrer Göttin muß, da er uns in allzu vielfältige Mythenverzweigungen hineinführen würde, für eine spätere Gelegenheit aufgespart werden.

68. Der Name des Alps.

Wie Pallas aus *παλλόχρως*, so läßt sich *Ἄλφιτὼ* aus *ἀλφιτόχρως* erklären; dies Kinderstubengespenst hätte dann wohl die „Mehlfarbige" geheißen in demselben Sinne wie wir von „Graumännlein" sprechen oder von Gespenstern mit kreideweißem Angesicht. Da es aber ein hypokoristisches *τὼ* gibt, so ist wohl eher an *ἄλφι* = *ἄλφιτον* oder aber mit Fick, Personennamen S. XLIV an ein

Compositum nach Art von Ἄλφινους zu denken; nur könnte das Wort nichts mit ἀλφεῖν erwerben zu schaffen haben, falls dies mit Froehde (Bezzenbergers Beitr. 3, 12 f.) zu sk. árghati eintragen gestellt werden muß, denn für ein solches Alpwesen eignet sich nur ein Sinn wie raffen, entrücken oder trügen, berücken.

Vom Trug der Elbe ist die alte Dichtung voll (Grimm, Myth.[4] 1, 384; 3, 133); trügliche Träume könnte man demnach füglich Elfenträume nennen, und wenn in der Odyssee (19, 564) auf Grund eines Wortspiels zwischen ἐλέφας Elfenbein und ἐλεφαίρομαι trügen, täuschen gesagt wird, trügerische Träume kommen aus einem Tor von Elfenbein, so ließen sich in deutscher Nachbildung Elfenträume mit Elfenbein zusammenstellen. Die Stelle ist eine späte Einlage (Fick, Odyssee S. 313). In einer gleichfalls jungen (ebd. 327) Strecke der Ilias (23, 388) kommt das nemliche Verbum vor: ἐλεφηράμενος heißt Apollon, da er dem wettfahrenden Diomedes den tückischen Streich spielt, ihn die Geisel fallen zu lassen. Und bei Hesiod (Theog. 330) übt der nemeische Löwe Tücke an den Geschlechtern der Menschen. Wie ἐχθαίρω auf ἐχθρός, so weist ἐλεφαίρομαι auf ein ἐλεφρὸς trüglich, tückisch.

In ganz ähnlicher Bedeutung kommt aber auch ὀλοφώιος vor. Proteus, der als richtiger Wasseralp und Seelauring in vielfachen Verwandlungen sich dem Odysseus zu entziehen trachtet, heißt ὀλοφώια εἰδώς (Odyss. 4, 460), und seine Tochter verrät dem Helden die sämtlichen Ränke des Alten, πάντα ὀλοφώια τοῖο γέροντος (410). Ebenso warnt Hermes vor den ränkevollen, tückischen Anschlägen der Kirke, ὀλοφώια δήνεα Κίρκης (10, 289). Vom ungetreuen Melantheus endlich muß sich der göttliche Sauhirt den Schimpfnamen böser Hund, heimtückischer Köter gefallen lassen, κύων ὀλοφώια εἰδώς (17, 248). Über die Bildung des Wortes handelt Gust. Meyer (Kuhns Zeitsch. 22, 495). Zu Grunde liegen muß ein Substantiv oder Adjektiv ὀλοφὸς Heimtücker, tückisch; mit Bezug auf die elbischen Wesen Proteus und Kirke ließe sich geradezu „elbisch" übersetzen, und selbst bei Eumaios könnte ὀλοφώια elbisches Zeug, Elbengefasel meinen, denn der fromme Alte hat eben zuvor in einem Gebet an die Nymphen den Wunsch getan, der Dämon möge den Odysseus wieder in die Heimat bringen.

Die beiden erschlossenen Formen ἐλεφρὸς und ὀλοφὸς stehen im Ablautsverhältnis; das zweite ε und das zweite ο sind anaptyktisch,

und als Wurzel wäre ελφ betrügen, listig sein, geschickt sein anzusetzen. Dazu gehörte denn auch der Name der indischen Ribhus; Froedhe in Bezzenbergers Beitr. 7, 118 vergleicht ἐλέφας und ἐλεφαίρομαι mit sk. ṛbhvant. Zu der Tiefstufenform ṛbhu bietet das Deutsche ein Gegenstück. Hessisch findet sich neben alpch ein olpch, ulpch im Sinne von Tölpel, Tor, Narr (v. Pfister, Idiot. S. 6. 197; Vilmar S. 421); gemeint ist wohl ein Elblein, d. h. ein Wechselbalg, Cretin, denn die Bildung (wie westerwäldisch hapch aus habuh Habicht) weist auf deminutives uh (Kluge, Stammbildungslehre § 61). Das so erschließbare olb, ulb, steckt auch im Namen der ölweken, ölfchen, ülleken u. s. f., welche Germ. 26, 190; Anzeiger f. deutsch. Altertum 13, 46 besprochen sind. Wie neben albiz Schwan auch elwiz, elviz sich findet, so tritt ein mhd. ülve Tor, Tölpel hinzu, dessen v vielleicht durch falsche Anlehnung an olf in triegolf, nahtolf u. ä. gefestigt ward (vgl. die Verba ülven und wülven).

Auf diese Formen also würde sich genau genommen die von Kuhn gefundene Zusammenstellung der Elbe mit den Ribhus beziehen. Unserm alb dagegen entspricht das aus ὀλοφώιος zu entnehmende ὀλφός, wie kalb dem griechischen δολφός. Überliefert sind uns andere Ausdrücke für Alp: ἐφιάλτης, ἰφίαλος, ἐφέλης, ὠφέλης, ἐπωφέλης, ἐπιάλης, ἐπιάλλης, ἠπίαλος, ἠπιάλης, ἠπιόλης, ἠπιόλιον. Diese Fülle von Formen scheint zu beweisen, daß man eine undurchsichtig gewordene Bezeichnung in mannigfacher Weise an andere Wörter anlehnte. Lautete etwa der Ausdruck ursprünglich ἐφίαλος, so könnte das für ἐλφίαλος stehen nach dem Muster von ἀτάσθαλος statt ἀτλάσθαλος und ähnlichen (vgl. Bezzenbergers Beitr. 4, 343). Damit wäre der Anschluß an die nemliche Wurzel erreicht, von welcher Ribhu und Alp stammen. Erwarten sollte man, nach ṛbhu und ulb, ein ἀλφύς (vgl. vorhin Ἀλφιτώ, etwa aus Ἀλφινόη „die den Sinn verwirrt"). Vielleicht lag ein solches in der Tat zu Grunde, so daß das richtige α verdrängt ward entweder erst in ἀφίαλος, das man volksetymologisch umdeutete, oder schon in ἀλφύς, durch Einmischung des Hochstufenvokals; vielleicht aber erfuhr die Tiefstufe λφ zweifache Behandlung und ist als nebentonig, mit sonantischem λ, zu denken in Ἀλφιτώ, als tonlos, mit prothetischem ε (vgl. εὐρύς) in ἐλφύς. Von ἐλφὺς aus gieng die Bildung weiter wie bei ὑπερφίαλος oder νήπιος (Brugmann, Grundriß 1, 149); sie ist, da z. B. πίαλος auf πιαίνω zurückweist (Brugmann 2, 190), ἀγριαίνω aber auf ἄγριος, wohl in

der Weise vorzustellen, daß zunächst ein ἔλφιος elbisch entstand, daraus ἐλφιαίνω elbisch sein oder elbisch machen, endlich ἐλφίαλος, ἐφίαλος Einer der sich als elbischer Natur erweist oder der die Leute elbisch macht, ihnen den Sinn verwirrt. Zu beachten ist das ganz ähnliche Verhältnis von πνιγαλίων zu πνίξ Alp; jenes ist Substantivierung eines Adj. πνιγάλιος oder πνιγαλὸς (vgl. Brugmann, Grundr. 2, 337), das von πνίξ gebildet scheint wie χθαμαλὸς von χθών (vgl. ebd. 190).

Für die unsrem alb entsprechende Form ὀλφός, die schon aus ὀλοφώιος zu entnehmen war, gibt es noch ein wichtiges Zeugnis. Nach dem Vorgange von Lassen und von Fick (Kuhns Zeitsch. 4, 116; Orient und Occident 3, 126) pflegt man den Namen des Orpheus mit dem der Ribhus zusammenzustellen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Orpheus kein Elb, sondern ein Menschenkind von elbischer Mutter ist, Sohn eines Hirten und einer Muse. Den Elben, den schönstimmigen (εὐόπας ist einer der Ausdrücke für Alp, gebildet wie βαρυόπας, vgl. Preller[2] 1, 587 Anm. 4), hatte er die wunderbare Elbenweise, den Albleich, abgelauscht, dessen Zauberklange nichts auf Erden widerstehen konnte. Neben Eumolpos nannte man ihn als Vater des Musaios. Bedeutet Eumolpos Einen, welcher schöne Weisen oder Leiche inne hat, so muß der Mann mit dem Albleich Ὀλφόμολπος oder nach bekannter Weise dissimiliert Ὀρφόμολπος heißen; die Koseform daraus lautet Ὀρφεύς.

Hochberühmt ist die Sage von des Orpheus Gang zu den Schatten. Den Tönen seines Albleichs konnte selbst die Unterwelt nicht widerstehen, und er bekam die Erlaubnis, seine verstorbene Frau mit sich zurückzuführen unter der Bedingung, daß er sich nicht nach ihr umschaue. Er übertrat das Verbot, und so mißlang im letzten Augenblick die Erlösung. Auf dem Boden der Erlösungssagen nemlich ist diese reizvolle Erzählung gewachsen. Ähnliche Verbote sind uns schon früher vorgekommen. Bald soll der Erlöser die Alpschlange festhalten, bald die Lorin auf dem Rücken tragen, dabei ist ihm aber eingeschärft, ja nicht die Augen aufzutun oder sich umzublicken, und als er es dennoch tut, hat er sein Glück verscherzt (oben 1, 229. 274). Der arme Jude soll um den Tisch laufen, aber beileibe nicht nach dem Gelde blicken, das darauf liegt; als er unwillkürlich die Augen öffnet, ist der Schatz dahin (1, 278). Die geschlossenen Augen bezeichnen den Schlafzustand; werden sie aufgemacht, so sinkt der Mensch aus der Traumwelt in die wache Wirklichkeit zurück. Das-

ſelbe Motiv mit anderer Wendung zeigt eine Schweizerſage; da muß der Menſch, der durch einen Lauf die Lorin erlöſen ſoll, dieſe fortwährend im Auge behalten, und als er ſtrauchelnd den Blick wendet, iſt Alles verſchwunden (1, 277): das Traumbild währt nur ſo lange als man es anſieht (2, 69). Auch Euridike iſt, als Geſtorbene, zur Lorin geworden, die nur noch nach den Geſetzen des Lauringsmythus erlöſt werden kann.

So führt uns die Orpheusſage mitten in den Urmythus zurück, und der Name Orpheus gibt uns die Gewähr, daß Griechen und Deutſche den Alp mit einem und demſelben Worte benannt haben. Wie das Rätſel der Sphinx zu Anfang dieſes Buches und ſo manches andre mythologiſche Rätſel ſeine Löſung bei uns im Norden fand, ſo tönt aus den Weiſen des griechiſchen Orpheus und aus dem deutſchen Albleich der uralte Einklang mythiſcher Überlieferung der ſprachverwandten Völker.

Sachregister.

Abaraschika 1, 220.
Ablösung 1, 166. 190.
Abzug der Zwerge 2, 47. 265.
Acheloos 1, 165.
Achilleus 1, 137 ff.
Affenkönigin 1, 267.
Agnes und der Meermann 1, 135.
Ahlke 2, 74. 75. 235.
Aigis 2, 450 f.
Aineias 2, 427.
Aladins Palast 1, 217.
Alber 2, 271 f.
Alchidhr 1, 203.
Aleuas 1, 142.
Alf 2, 273. 275.
Alfreki 1, 343; 2, 63. 64.
Almosen, drei 1, 184.
Aloaden 2, 360 ff.
Alp, eine Menschenseele 1, 98. 105; Aufenthalt des Alpdämons 1, 97; 2, 31. 307; Alp leidet Qualen 1, 298.
Alpqual 1, 159. 231; 2, 7. 83. 319.
Alpschlange 1, 88 ff.; 2, 244.
Alpschrecken 2, 244.
Alpschuß 1, 333.
Alpsegen 1, 303. 305. 306 f. 324.
Alptraum 1, 41 ff.; aktiver 1, 306.
Alvina 1, 309.
Alwismal 1, 178.
Alybas 2, 32.
Ambrosia 1, 261 ff. 282. 285; 2, 339.
Amiran 2, 72.
Ammendienst bei den Unterirdischen 1, 70 f.
Amor und Psyche 1, 191. 195. 267.
Anchises 1, 129. 319; 2, 427.
Anna Subata 1, 41.
Anruf 1, 51; 2, 61. 137 ff. 219 f. 234.
Ansengen 2, 8; vgl. Verbrühen ꝛc.
Antworten 1, 51; 2, 137. 219 f.; vgl. Anruf und Herbeirufen.
Apfel als Lurod 1, 133; 2, 7.
Äpfel, goldne 1, 262 f.
Apfelbaum 2, 276.
Aphrodite 1, 129. 175. 177. 319; 2, 426 ff. 450.
Apollon 2, 433 ff.
Apsaras 2, 43. 410.
Arbeiten, schwere 1, 159; Arbeiten des Alps 1, 217.
Ares 1, 177; 2, 363. 444.
Artemis 2, 420. 433 ff.
Asche 2, 408.
Asprian 2, 357.
Asteria 2, 434. 437.
Astloch, 1, 110 ff. 175.
Aufheben, die Zöpfe der Lorin 1, 153 f.
Aufhocker 2, 222. 238.
Aufknoten 2, 76.
Aufpfählen 2, 368.
Auge, vgl. Blendung; Augen auftun 1, 278; Augen gießen 2, 112 ff.; Auge des Alps 2, 48 ff. 263. 272; glühende Augen 1, 63; Auge auf der Stirn 2, 41. 49. 276; Auge unverwandelt 1, 294.
Ausgelohnt 1, 338.

Baba Jaga 1, 59. 60; 2, 437.
Babylonisches Reich 2, 166.

Backofen 1, 122; 2, 4 f. 339.
Bad 1, 252 f.
Badender König, muhamed. Legende 1, 36.
Balg 1, 115. 119. 122. 126. 266.
Balken, Sitz des Kobolds 2, 280.
Balkis 1, 203.
Balta Mergele 2, 289.
Banadietrich 2, 156.
Bär 2, 8 f. 10 ff. 15 ff. 30. 276; Bär in Stammsagen 2, 41 f.
Barbaralegende 2, 284.
Barbarossa im Berge 1, 30 f.
Bärenohr, Märchenheld 2, 21, 166. 357.
Bart des Zwerges 1, 59.
Basilisk 2, 264. 279.
Battos 2, 284.
Bauch aufschneiden 2, 109. 114. 123.
Baumgeister 1, 92 ff. 97; 2, 182. 282.
Beatrik 1, 286; 2, 155.
Beil eingeschlagen 2, 235.
Belauschen s. Besehen.
Belien, blinde 2, 267.
Bellerophontessage 2, 12.
Beowulf 2, 21. 22 ff.
Berchta 2, 317. 345. 399 ff.
Berchten, drei, 2, 400.
Berchtholda 2, 399 ff.
Berchtung 2, 419.
Bergalter des Lurs 1, 332 f.
Bergschmied 2, 64 f.
Berstender Unhold 1, 118. 170.
Berta mit dem Fuße; Berta die Spinnerin 2, 411.
Besehen und Belauschen 2, 173. 275.
Besen bannt den Alp 2, 321.
Besudelung 2, 315.
Bethlehemitischer Kindermord 2, 406.
Betttuch beim Mahrenfang 1, 294. 326.
Bhishma 1, 207.
Bier schlürfende Lorinnen 2, 37.
Biereisel 2, 18.
Bigutte 2, 320.
Billy blind 2, 267.
Bilwiß 2, 262 ff.
Birnbaum, wilder 2, 275.
Bissat 2, 151 ff.
Blaubart 2, 100.
Blendung durch Lure 2, 184; Blendung des Riesen 2, 109 ff.
Blick des Alps tötet 2, 263.
Blindes Kopfweh 2, 269. 285.
Blindheit des Alps 2, 105. 110. 269. 285.
Blume 1, 321 ff.
Blutschink 2, 30.
Blutsaugender Alp 2, 29 ff. 82. 108. 110.
Bock 2, 97. 154 ff.
Bohne 1, 154. 188 f.
Boline 2, 438.
Botschaft an die dienende Lorin 1, 209 ff.
Brand in Elbenheim 1, 210.
Bratender Ochse 1, 227. 243. Vgl. Ferkel.
Braut von Korinth 1, 182. 191.
Bräutigam, gespenstischer 1, 8 ff.
Bregostana 2, 36. 323 f.
Brief 2, 371.
Britomartis 2, 438.
Brot 1, 184; 2, 346 f.; Brot gegen Zwerge geschützt 2, 196.
Brüder, s. Kunstreiche Brüder.
Brünhild 1, 259.
Brüste der Lorin 1, 8. 286; 2, 249.
Buhldrache 2, 26. 108.
Buhlgeist 1, 48; 2, 108.
Buhlschaften 1, 142 ff.
Butzenbercht 2, 379.

Cardea 2, 334.
Charis 2, 426.
Chariten 2, 426.
Cheiron 1, 145.
Conall 2, 118 ff.
Chrysaor 1, 272.

Daemon meridianus 1, 31. 58. 74.
Damia 2, 297.
Damithales 2, 301.

Dämmerungshähne 1, 39.
Damokles 1, 236.
Danaiden 1, 183. 283 ff. Danaidenarbeit 1, 287 f.; 2, 89. 99.
Dauerhafte Arbeit der elbischen Handwerker 2, 70.
Däumling 2, 89. 128. 213 f.
Debesene 1, 66.
Deianeira 1, 165.
Demeter 1, 137. 180. 181. 261; 2, 294 ff.
Demophon 2, 309 ff.
Dengeln 2, 73.
Depe Ghöz 2, 151.
Dia 1, 319. 422 ff. 428.
Dianassa 2, 422 ff.
Dienende Lure 1, 337 ff.; 2, 35. 64.
Dike 2, 387. 401. 450.
Diktynna 2, 439.
Dione 2, 423 ff. 426 ff.
Dionysos (Dionnyssos) 1, 63; 2, 422 ff. 428. 443. 444.
Dmeteira 2, 297.
Donanadel 2, 163.
Donner; Geheimnis des Donners 1, 221.
Donnerstag 2, 318.
Donnerstein 2, 96.
Doppelsage 1, 24.
Dosten und Dorant 1, 342; 2, 245.
Drache 2, 26. 263. 279.
Drachenbaum 2, 275.
Drak 2, 27. 275.
Drei Tage 1, 238. 240; 2, 296. 306. Drei Nächte 1, 321. Drei Federn (Märchen) 1, 266. Drei Gaben 1, 184. Drei Hammerschläge 2, 72.
Dritte Person in der Handlung 1, 145 f.
Drohung wider den Alp 2, 328.
Drücken müssen 1, 99. 105. 306. 307.
Drudenfuß 2, 208.
Dryade 1, 93 ff.; 2, 181.
Dulden 1, 224 ff.
Dziewica 2, 438.

Eckhart 2, 414 ff.
Egel 1, 91.
Egil und Asmund (Saga) 2, 119. 127.
Ehe mit Alpwesen 1, 108 ff. 114 ff.
Ehelosigkeit bestraft 2, 243.
Ei 1, 328; 2, 54. 321. Eierschalen 2, 330 f.
Eileithyien 1, 260 f.; 2, 378 ff.
Eimer 1, 284 ff. 322 ff.
Einäugige Lure 2, 57. 272.
Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein (Märchen) 2, 215.
Einbein 2, 78 f.
Einherjar 2, 421.
Einsiedler und Engel (Legende) 1, 203.
Einzwängende Felsen 1, 263 f.
Eisen 1, 251.
Eiserne Finger, Flügel u. dgl. 2, 223.
Eiter 1, 286.
êkapâd 2, 79.
Ekkert, Frau 2, 415.
Elbe und Götter 1, 46 f.
Elias, Schwanritter 1, 254.
Elidia 1, 252.
Els = Alp 1, 254.
Elsa 1, 254.
Else, die rauhe 1, 202. 253.
Else, Elsenferge 1, 254.
Empfängnis durch den Mund 2, 373 ff.
Empusa 1, 60 ff.; 2, 436. 437.
Engel = Alp 2, 212. Engel geht durchs Zimmer 2, 212.
Entrückung 1, 35. 68. 73; 2, 225.
Enyo 2, 53.
Erbsen gestreut 2, 100.
Erbsenfinder 1, 15 ff.
Erdschmied 2, 71.
Erfinderische Lure 2, 203, 219.
Erlösung 1, 103 ff. 111. 120. Vgl. Ablösung.
Ersatzknochen 2, 85.
Erwürgen und Verbrühen 2, 322.
êsa gescot 2, 278.
Essen von elbischer Speise 2, 239.
Eurybatos 2, 33.
Euthymos 2, 32.
Examen 1, 24. 87; 2, 316.

Faden 1, 213 ff.
Fang des Lurs 2, 204; der Lorin 2, 181.
Fänggen 2, 169 ff. Fänggin 1, 57.
Farbenwechsel der Lorin 1, 321.
Fässer 1, 301.
Fasten, Frau 2, 393.
Fata Morgana 1, 22. 102. 109. 217.
fatuae 2, 311.
Federchen 1, 176. 242. 324; 2, 7 f.
Federn, drei (Märchen) 1, 266.
Fell, blutiges 2, 238.
Feuesweiblein 1, 30; 2, 186 ff.
Fennisberg 2, 325.
Fenster, verbotenes 1, 247.
Ferkel 1, 227. 328. 334.
Ferse 1, 48. 263 f. 333 f.; 2, 183.
Festgebannt durch den Alp 2, 244.
Festhalten 1, 52 ff. 183; 2, 241. 243.
Festklemmen 1, 57 ff.
Feuchtes Männlein 2, 253.
Feuer 1, 251 ff. Feuerschein 1, 63. 95. 274.
Feuerbalken 2, 280.
Feuerbrand 2, 326.
Feuerstein 2, 96.
Feuriges Angesicht 1, 62, 63. Feurige Kugeln 1, 118. 295. Feurige Meteore 2, 278 ff.
Finger abgebrochen 1, 52.
Fitchers Vogel (Märchen) 2, 93. 100. 124. 148.
Flachs 1, 6 ff. Flachsbollen 1, 328. Unversieglicher Flachs, Elbengabe 1, 339. Flachses Qual (Märchenmotiv) 1, 8 ff.; 2, 77.
Flaschenteufel 1, 113.
Fluchen 1, 186; 2, 239.
Fragen 1, 1 ff. Die Ehefrau fragen 1, 144 ff. Drei Fragen 1, 30.
Freyja 2, 395 ff.
Freyr 2, 395.
Fricco 2, 395.
Frien, Fru 2, 307, 393 ff.
Frigg 2, 395.
Froberten 2, 323. 400.
Froschkönig (Märchen) 1, 59.
Fuchs 1, 28.
Fürchten lernen (Märchen) 2, 12.
Furt 1, 257.
Fuß; auf den F. treten 1, 143.
Fußspur in der Dämmerung 2, 49.
Fütterung des Kobolds 2, 347.

Galgen 1, 243 f.
Gallschuß 1, 335; 2, 258.
Gallensommer 2, 355.
Gandharven 2, 43. 108. Gandharvenstadt 1, 22. 103. 217.
Gang nach dem Eisenhammer 2, 372. 377.
Gauriel von Montavel 1, 249 f.
Geburtsgenien 2, 347 ff.
Geiger in der Wolfsgrube 2, 284.
Geist in der Flasche 1, 113.
Geistermette 1, 11 ff.; 2, 63.
Gello 1, 64; 2, 380.
Gemsenhimmel 2, 437.
Gerhard, der ungeborne 2, 277.
Geschürzt und gegürtet 2, 225 ff.
Gevatterschaft bei den Unterirdischen 1, 235.
Gewittersagen, scheinbare 1, 335.
Gift 1, 168. 237. 238 f.; 2, 57.
Glasberg 1, 282; 2, 55. 117. 142. 143. 450.
Glauke 1, 168.
Glockenklang 1, 175; 2, 47. 229.
Glücksgeister 2, 342 ff.
Glücksheer 2, 352.
Gnotek 1, 155.
Goldmühle 2, 107.
Goldner Finger 2, 147. Goldnes Geschlecht 2, 343.
Götter 1, 47; 2, 170.
Grab; Baum aus dem Grabe 1, 97 ff.
Grafen Schwester (Märchen) 1, 127.
Graien 2, 52.
Grausamkeit der Alpwesen 1, 120. 130. 149 ff.
Grendel 2, 22 ff.

Grenzläufer 1, 283.
Grettissaga 2, 27 ff.
Grienkenschmied 2, 73 ff.
Griff in die Pfanne 2, 34 ff. 304.
Grimsschecke (Märchen) 2, 55. 146.
Groß und klein sich machen 2, 305 f.
Grotti 2, 107.
Gürtel 1, 157 ff. 233; 2, 226.
Gylpho 1, 58.

Haar des Alps 1, 53. 122. 146 ff. 169. 173 ff. 178 ff.; 2, 66. 99 ff. 241 f. 243. 248. 296.
Habergeiß 1, 334 f.; 2, 219 ff. 250 ff.
Hagbarthsage 2, 417.
Hagberta 2, 306.
Hageſtolze 1, 307; 2, 243.
Hahn 1, 9 ff. 39. 43. 69; 2, 85. Hahnenkrat 1, 31.
Hähnchen und Hühnchen (Märchen) 2, 130.
Halber Menſch 2, 91. 235. Halb Part 2, 260. 281.
Halfter 1, 171.
Hand abgehauen 2, 3 ff. 25. 127.
Hängen 2, 368.
Hankerl 2, 186.
Hannele 1, 132.
Hänſel und Gretel 2, 93. 103. 123. 128.
Harlungenſage 2, 416.
Härmlein 2, 61.
Harn 2, 232. 315.
Haulemutter 2, 304.
Hausgeiſt 2, 280.
Hausgerät, beſeeltes 2, 322.
Haushalt der Unterirdiſchen 2, 107.
Hausſchlange 1, 200.
Haut von Elbenhand aufs Dach geworfen, an die Tür gehängt 2, 238. Haut des Alps 2, 238. Vgl. auch Schindung.
Hebammenſagen 2, 378 ff.
Hebe 2, 422.
Hebon 2, 424.
Hechel 1, 108; 2, 44. 92. 246. 332.
Heerbrand, Heerwiſch 2, 276.
Heidiſche Jungfern 1, 160; 2, 108.
Heiling 2, 187.
Heimchen 2, 190.
Heinenwaſchel 2, 186.
Heinrich von Schwaben 2, 372.
Heitmännchen 2, 253.
Hekate 2, 299. 408. 420. 436. 437.
Helena 2, 432.
Hellekin 2, 414.
Hemd 1, 163 ff. 168. 237.
Henno mit den Zähnen 1, 193.
Hephaiſtos 1, 331; 2, 150. 387 ff. 428. Hephäſt und Ares 1, 177.
Hera 1, 258 ff.; 2, 380 ff. 422. 423. 426. 428.
Herakles 1, 165 f.; als Alpwürger (ἠπιάλητα πνίγων) 1, 167. 178. 260.
Herbeirufen, den Alp 2, 320; vgl. Antwort.
Herla 2, 413 ff. 418.
Herlething 2, 414.
Hermel 2, 155.
Hermen 2, 272. 276.
Hermes 2, 206 ff.
Herne, Jäger 2, 414.
Herodes 2, 406.
Herodias 2, 407.
Herz, bleibt unverſehrt im Feuer 2, 374.
Heuchelberg 1, 210; 2, 322. 335.
Hexen 2, 420. Hexenſchuß 1, 333; vgl. Gallſchuß.
Hidimba und Hidimbâ 2, 108.
ἱερὸς γάμος ſ. unter i.
Hinterer entblößt 2, 11 f.
Hirſch 1, 231. 329.
Holden 2, 403.
Holle, Frau 1, 261; 2, 303 ff.; als Kindswärterin 1, 137; 2, 309. 337. Frau Holle (Märchen) 1, 40; 2, 314. 322.
Holzwurm 2, 71. 72 f.
Horen 2, 378 ff.
Hörner, angezauberte 2, 234.
Hrimgerd 1, 178; 2, 62.
Huf beſchlagen 2, 243.

Hulda 1, 22.
Hullahöfe 1, 22. 103. 217.
Hund 2, 85; der Wilden Jagd 2, 230 ff. 235 ff. Unter die Hunde gestoßener Lur 2, 282 ff.
Hurkind 1, 273.
Hütlein 1, 155; 2, 49.
Hvarfshatt 2, 329.
Hymir 2, 156 ff.
Hypermnestra 2, 89.
Hypnos 2, 207.

Jasios 1, 261; 2, 295 f.
Jason 1, 258.
ἱερὸς γάμος 1, 261.
Igel 1, 91; 2, 66.
Ilja von Murom 2, 25.
Ilse 1, 253 f. 256.
Ilsing 1, 254.
Incest 2, 373.
Incubus 1, 49.
Io 2, 215.
Issi teggi 2, 113. 125. 128.
Ixion 1, 293 ff.

Jahresfrist 2, 235.
Jauchzen 2, 219 ff. 224.
Johannes, treuer (Märchen) 1, 168 f. 237.
Johannisnacht 1, 242 ff.
Jungfernsprung 2, 179. 249 f. 438.
Jüngster 2, 88.

Kalikantsaren 2, 408.
Kamarupins 2, 435.
Käppchen 1, 155. 340; vergl. Nebelkappe.
Kasermännlein 2, 441.
Kater, gestiefelter (Märchen) 1, 13 ff. 26 ff.
Katzen 2, 1 ff.; Hauskatze 2, 17; Schutztier wider den Alp 2, 85.
Kentauren 1, 309 ff.
Kerambos 2, 200.
Keren 2, 53. 430.
Kerzen 2, 385.
Kessel 2, 157. 158. 230. 319 ff. 353.
Keuschheit der Artemis 2, 438.
Kiffhäusersage 1, 31.
Kirchfahrter beim Hexenmeister 1, 162.
Kissen 1, 111.
Klage 1, 301.
Klageruf der Lorin 2, 306 f.; des Lurs über sein Alter 2, 332.
Klebewasser, Klebesalbe 1, 175 f.
Kleid des Kobolds 1, 339.
Klettermahrte 2, 318.
Kobold 2, 279 ff.
Köpfen 1, 265.
Korndrache 2, 286.
Kornleihende Mittagsfrau 1, 72; 2, 341 f.
Kornschädigende Lure 2, 271.
Koschtschei 2, 160.
Krankheitsgeister 1, 32. 37 f. 73; 2, 271.
Kreis, schützender 2, 240. 283.
Kreuz 2, 102. 245. 246. 273.
Kronos 1, 310 ff.
Krötenspucken 2, 38.
Kuh 2, 80 ff. 98. 157.
Kukuksruf 1, 217.
Kunstreiche Brüder 2, 165. 214.
Kuß 1, 252.
Kynast 1, 280.

Lachen 2, 132. 134; des Alps 2, 327 ff.
Lahmer Held 2, 45.
Lamia 1, 64; 2, 33. 54.
Lamina 2, 45.
Langtüttin 1, 286.
Lanzelot 1, 252.
Lapithen 1, 315 f.
Lärm s. Lurengetöse.
larvae 2, 311.
Läufer des Schah Abbas 1, 282 f.
Laufen 1, 276 ff. 281.
Laura 1, 79 ff.
Lauringsschlange 1, 93 ff.; 2, 264.
Lauschen gefährlich 2, 275.
Lazarillo von Tormes 2, 122.
Lebensbaum 1, 263 f.
Lebensei 2, 54. 160. 163.
Lebensrute s. Rute.

Lebensstein 2, 96.
Lebenswasser 1, 261 f.; 2, 339.
Leinwand von den Froberten durch den Wald gespannt 2, 384; Murawa fühlt sich wie Leinwand an 1, 52. 53.
Lende von der Beute der Wilden Jagd 2, 235.
Lenore, die Totenbraut 1, 9 ff.
Leto 2, 437.
Letzekäppel 1, 155.
Libelle 2, 163.
Liebenden, die beiden 1, 272 ff.
Liebeszauber 1, 189.
Lilie 1, 323 ff.
Links 1, 182 ff.
Liombruno 1, 248.
Lohra 1, 280.
Lokasenna 1, 180.
Loki 1, 178 ff.; 2, 72. 154. 157. 164.
Lorelei 1, 78.
Loringus 1, 78.
Löwenköpfige Mittagsgeister 2, 426.
Luarin 1, 254.
Ludak 2, 29. 32.
Lügenmärchen 2, 131.
Lur 1, 78 ff.
Lurengetöse 1, 301.
Lüring 1, 78.
Lurod 1, 109. 115. 153. 162. 176. 327.
Lustnau, die Toten von L. 1, 191.
Lykurgos, Thraker 1, 94.

Mähder, verräterischer 2, 284.
Mahl für den Alp 2, 346 ff.
Mahrenseil 2, 382 ff.
Maia 2, 218.
Marehans 2, 222.
Marienkind 1, 204. 207.
Mars Thingsus 2, 449.
Marsyas 2, 444; vgl. Schindung.
Märtchen 2, 315.
Maushund 2, 18. 86.
Medea 1, 168.
Medinis und Medine 1, 87; Medinis Ozhys 1, 188.
Medusa 1, 272.
Meernixensohn 1, 319; 2, 427.
Mehl 1, 200.
Meisterdieb 2, 214. 217.
Melia 1, 310.
Melkstuhl 2, 78 ff. 157.
Melusine 1, 194; neue 1, 249.
Menschenfresserei 2, 83 ff. 87 ff.
Mephistopheles 1, 113.
Messer vor der Brust 1, 108. 162; 2, 110. 246. Messer als Waffe in Lursagen 2, 229. Messer im Baume 1, 109. Messer in die Wand stecken 1, 112. Messer in den Wind werfen 1, 162. 234; 2, 110 f. 197; ins Auge 2, 110. Messer unter die Zwerge geworfen 2, 197.
Mittagsfrau 1, 1 ff.
Mittagsgeist 1, 31 ff.
Mittagsstunde 2, 354.
Mitternacht 2, 354.
Mittsommerfrau 1, 258.
Mittwinter 2, 27. 355. 409.
Moiren 2, 430 f.
Mond 2, 317 f. 436.
Montavel 1, 249.
Moosweibchen, 2, 219.
Morgenstral 1, 31.
Morgenstunde 2, 354.
Mühle 2, 17. 40.
Mühlknappe 2, 1 ff.
Mühlstein 1, 232 ff.; 2, 11.
Mund, in den M. blasen 1, 322; Schlange kriecht in den Mund 1, 269. 322; 2, 204.
Muotisail 2, 412.
Murawa 1, 41.
Mütter 2, 56. 404.
Mütze 1, 155 f.

Nacharbeiten 2, 71 f. 316.
Nacht gehört den Luren 2, 317.
Nachtahnel 2, 163.
Nachtalp 1, 52.
Nachtbraut 2, 403.

Nachtfrauen, Nachtfräulein 2, 345. 403.
Nächtlicher Geister- und Elfenreigen 2, 222. 436; nächtlicher Umzug der Alpgeister 2, 344 ff.
Nachtrabe 2, 222 ff. 250 ff.
Nadel 2, 92. 367. 379.
Nagel des Fingers, Lurod 1, 202.
Namen gerufen, vom Wilden Heer 2, 234. Namen nennen 1, 50. 65. 186. 213; 2, 196. 320.
Namensgeheimnis 1, 185 ff. 246.
Naschende Lure 2, 34 ff. 82. 304.
Nasser Alp 2, 232. 253.
Nebel 2, 293. 385.
Nebelkappe 1, 340; 2, 65.
Nektar 1, 261 ff. 285.
Nemeseis und Nemesis 2, 431 f.
Nephele 1, 309.
Neptuni 2, 19.
Neraiden 1, 33 ff. 121.
Nerthusfrija 2, 392 ff.
Nessos 1, 166; Nessoshemd 1, 168.
Nestelzauber 2, 381.
Netz der Waldfrau 1, 175; 2, 229. 384; der Wilden Jagd 2, 229; des Hephaistos 1, 177.
Neugier 1, 182. 191. 339; 2, 173.
Niemand 2, 37.
Niesende Geister 1, 81. 106.
Nix binden 1, 109. 133.
Nornensteil 2, 383.
Notnagel 2, 94. 230.

Obstdiebe 2, 272. 275.
Odhins Geheimnis 1, 222.
Ödipus 2, 376 ff.
Ofen heilsam 2, 338; vgl. Backofen.
Öl 1, 262; 2, 338.
Oldenburger Horn 1, 285.
ὀνειρώσσειν 1, 45.
Opfer 2, 81. 175. 209. 345 ff.
Opis 2, 432 f. 435.
Orion 2, 217 f. 246.
Orpheus 2, 455 f.
Ozhys 1, 188.

Paian 2, 442.
Paieon 2, 442.
Pan 2, 195 ff.; der große Pan ist tot 1, 212; 2, 195.
Paradies der Tiere 2, 437.
Parlör 2, 325.
Parna 2, 442.
Pastanninke 1, 74 f.
Pavarne 2, 31.
Pegasos 1, 272.
Peirithoos 1, 316 ff.
Pelops 2, 83 f.
Penteklimas 1, 20.
Peri 1, 201 ff.
Perkunia 2, 398.
Persephone 2, 289 ff.
Perses 2, 436.
Perseus 2, 52. 289.
Pest verkeilen 1, 113.
Petru Firitschell 2, 12 f. 142.
Pfaffengelle 2, 240 f.
Pfeifen 2, 61 f. 132. 219 f.
Pfingsterweibel 2, 321.
Pfote 2, 37.
Pfriem, Meister (Märchen) 1, 308.
Phaiaken 2, 387 ff.
Pharaildis 2, 407.
Philyra 1, 309.
Phoibos 2, 443.
Pholos 1, 309. 315.
Plankten 1, 264.
Plejaden 2, 217.
Plon 2, 275. 390.
Plutos 2, 295. 352.
Poldsche 1, 32.
Polednice 1, 3. 64.
Polites 2, 32 f.
Polyphem 2, 37. 39. 112. 149.
Portuni 2, 19.
Poseidon 2, 445 ff.
Potrimpus 1, 22. 2, 293 f. 301.
Poucet s. Däumling.
Pramatha 2, 267.
Prechthölderin 2, 399.
Priapos 2, 428.

Pripolniza, Pschesponiza 1, 1. 2. 6. 21.
Prometheus, grusinischer 1, 31.
Puppe der frevelhaften Hirten 2, 189.
Python 2, 443.

Rächeramt der Lure 2, 350 ff.
Rad s. Reif.
Rakschasi 1, 219; Rakschasen 2, 108.
Rarasch 2, 278. 281 ff.
Rätsel 1, 1 ff.
Räuber Lippold, Papendöneke u. a. 2, 100.
Räuberbräutigam 2, 100.
Reif, Rad 1, 295; 2, 78.
Reisekamerad (Märchen) 1, 25.
Reitender Alp, Reitmahre 1, 171; 2, 82; vgl. Ritt.
Remsele 2, 174.
Ribhus 2, 84.
Ribstein 2, 416.
Riese, der junge (Märchen) 1, 317; 2, 21. 153. 363; vgl. auch Schneider und Riese; Blendung.
Riesen 1, 7. 161; 2, 50. 108.
Riesenbaumeister 1, 216 ff.
Riesenspielzeug 1, 160.
Ring 1, 123. 241. 248; 2, 132. 152. 227.
Ringkampf 1, 33. 37. 87; 2, 443.
Rinrot 2, 51 ff.
Rippe aus Holz 2, 83.
Ritt auf dem Alp 1, 171; Wettritt vgl. Wettlauf.
Roggens Qual 1, 13 ff.
Roland, Liebster (Märchen) 1, 325 f.
Roß = Pfaffenmagd 2, 243.
Roßdiebstahl 2, 117.
Roßgestalt des Alps 1, 172; 2, 1 f. 259.
Rote Unholde 1, 18.
Rücken, hohler, des Alps 1, 342; 2, 61.
Rückschlag 1, 190; 2, 229 f.
Rumpelstilzchen (Märchen) 1, 215. 245; 2, 320.
Ruodlieb, Schlußfragment 2, 14. 51 zweimal. 181.
Rusalken 2, 410.
Rute 1, 322; 2, 441 f.

Saktideva 1, 205 ff. 247.
Sälde, Frau 2, 353.
Salige Fräulein 1, 5 f.; 2, 169 ff.
Salome 2, 408.
Salomonisches Urteil 1, 137.
Salz 2, 240.
Samstagsnacht 2, 318. 321.
Sanftmütige Frau 1, 146 ff.
Schätze des Alps 1, 156; Schatzsagen 1. 228. 244. 328.
Schavackenstauen 2, 60.
Scheechzeit 2, 355.
Scheiterhaufen 1, 267 f.
Scherber 1, 48.
Schere vor der Brust 1, 108; schnappende Schere 1, 332.
Schicksalsgeister 2, 342 ff.; Schicksalskind 2, 364 ff.; Schicksalsseil 2, 382 ff.
Schimmus 2, 151.
Schindung durch den Alp 2, 336. 444.
Schirrawas 2, 61.
Schlange 1, 87 ff. 93 ff. 119; Schlangenkrone 1, 293; 2, 78.
Schlauraffen 2, 353.
Schlezlein 1, 155.
Schlummerstab 2, 206 f.
Schlürfende Lure 2, 37. 353.
Schlüssel 1, 329 ff.
Schlüsselloch 1, 112.
Schmetterling 1, 270.
Schmied 1, 59; 2, 64 ff.; von Jüterbok 1, 175.
Schmieden statt zeugen 1, 319. 392.
Schnappende Tür, Schere, Berg 2c. 1, 332.
Schneider und Riese (Märchen) 2, 14. 123. 159 ff. 228. Schneider im Himmel (Märchen) 1, 308.
Schotek 2, 278. 281 ff.
Schrattenstein 2, 174.
Schraubstock 1, 56; 2, 10 ff.
Schrauend Ding 1, 300.
Schretel und Wasserbär 2, 15 ff.

Schrettelesfuß 2, 175.
Schuh 2, 241 f.
Schulter aus Elfenbein ꝛc. 2, 83.
Schuster 2, 68. 69 f.
Schutzmittel wider Alpwesen 2, 86. 95. 102.
Schutztiere s. Tiere.
Schwan 2, 440 f.; Schwan kleb an (Märchen) 1, 176; 2, 207.
Schwanfrau 1, 116 ff. 241 ff.; 2, 427. 429. 432. 450.
Schwanritter 1, 192 f.
Schwarz und Weiß = Nacht und Tag 1, 19; vgl. auch Farbenwechsel.
Schwatzhafte Lure 2, 38 ff.
Schweigen 1, 38 f. Schweigen und Dulden 1, 224 ff.
Schweiß der Mahrte 1, 263; vgl. auch Harn.
Schwere Lorin 1, 274 ff.
Schwert 1, 133; am Faden 1, 235 f.
Seil 2, 382 ff. 412.
Selbergetan 2, 37 ff. 111.
Selga 2, 352.
Selige Fräulein s. Salige; Selige Leute 2, 351.
Semper, Simprecht 2, 405.
Serpel 1, 48; 2, 286.
Serpolnica 1, 33. 41.
Sibich 2, 416.
Sibylle 2, 270.
Sichelhände 1, 74.
Sieb, Mahrenfahrzeug 1, 296; Siebrand 1, 114. 153. 296 ff.; Sieb zum Wassertragen 1, 176. 287; 2, 286. 324.
Siebenzahl 1, 273; 2, 90. 246. 280 f. 354.
Siedendes Wasser 2, 326.
Sif 1, 175. 178 ff.; 2, 130.
Silbernes Geschlecht 2, 340. 342 f.
Simpert, Simpertstag 2, 405.
Sisyphus 2, 284.
Skrymir 1, 153 ff. 164.
Sleipnir 1, 19. 219.
slezzo 1, 155.
Smakas 2, 275.
Smou 2, 108. 273.
Sommervogel 2, 441.
Sonne geht um zwölf Uhr auf 1, 222 ff.; Sonne bringt es an den Tag (Märchen) 1, 220; Sonnenstralen 1, 67 f.; Sonnenstich 1, 32.
Sonntag 1, 76.
Spanleuchter 2, 322.
Speisung des Kobolds 2, 345 ff.
Sphinx 1, 1 ff.; ihre Gestalt 2, 259.
Sphinxrätsel 1, 19.
Spiegel wider den Alp 2, 208; wider Lurwesen 2, 263.
Spielmann, wunderlicher (Märchen) 2, 13.
Spinne 1, 238. 378.
Spinnende Lorinnen 2, 176 ff. 315 f.
Sprache der Lure 2, 60.
Sprechen bannt den Alp 1, 50.
Spulen zu bespinnen 2, 314. 317.
Stahl 1, 109. 245; 2, 96.
Stalo 2, 115. 127.
Stammeln s. Stottern.
Stampa 2, 12. 99; 2, 227. 324. 411.
Staufenberger 1, 236 ff.
Stecknadel 2, 367. 379.
Stein, Gestalt des Alps 1, 233; Ruhesitz der Lure 2, 303. 305; Stein um den Hals 2, 92 f. 94 ff.; durchlöcherter Stein 2, 174; Steinopfer 2, 174; Steinwerfende Geister 1, 37.
Stempa s. Stampa.
Stiefelschaft mit Geld zu füllen (Koboldsage) 2, 324 f.
Stollwurm 1, 89 f.
Stöpke 2, 260. 274.
Stotternde Lorinnen 2, 177 ff.
Strigen 2, 334.
Strohhalm 1, 54. 175; 2, 226; Strohseil 2, 226.
Stumm werden 1, 38 f.
Stummheit der Drute 1, 123; der Lorin 2, 178; der Thetis 1, 125; der Meerfrau 1, 130; des Marienkindes 1, 207. 247; des Nörgleins 2, 332.

Stund ist da 2, 364 f.
Svjatogor 2, 366.
Svjätozor 2, 357.
Sybaris 2, 33.

Tagalp 1, 52.
Tägliche Wiederholung 2, 248.
Tantalus 2, 83.
Tanz der Elbe 2, 393 f. 407.
Taube 1, 271; 2, 218.
Taufe 2, 378; Taufe und Geburt 2, 356.
tautragil 2, 279.
Tegerfelder Fräulein 1, 278.
Telchine 2, 262 ff.
Teufelsnadel 2, 163.
Themis 2, 385.
Thetis 1, 124 ff.
Thor 1, 178 ff.; 2, 151 ff. 398.
Thrydho 1, 290.
Tiere, dankbare 1, 28; Schutztiere 2, 86. 97.
Tierschwäger (Märchen) 2, 150.
Titanen 1, 311 ff.
Tod; zu Tode fragen 1, 45; zu Tode quälen 1, 159. 231; 2, 83. 319.
Toggistein 2, 175.
Törin 1, 70.
Tote von Lustnau 1, 191; Totengeister im Märchen 1, 8 ff.; Totenzug 1, 333; 2, 183; Totenschuh 2, 241 f.; der dankbare Tote (Märchen) 1, 27. 28. 203 f.
Tragen 1, 226. 274 ff.
Tragerl 2, 279. 285.
Traum des Simonides 1, 27; Traumfahrt 1, 35; Belehrung im Traum 1, 74; 2, 202. 267; Traum vom Schatz auf der Brücke (Sage) 1, 228; Traum des Prinzen (Märchen) 2, 144. 148.
Triptolemos 2, 342.
Trisaules 2, 300.
Trude, die große 2, 305.
Tuch, weißes 1, 294.
Turandot 1, 19.
Turtygin 2, 166.
Tutosel 2, 260.
Typhon 1, 3.
Tyr 2, 398.

Überlistung der Lure, des Teufels ꝛc. 2, 286. 324 f. 381 f.
Uennangger 2, 90.
Umblicken 1, 274; 2, 68. 455.
Umtaufen 2, 378.
Ungeboren 1, 279; 2, 272. 277.
Ungetauft 2, 280. 281. 410.
Unke 1, 90.
Unreinlichkeit den Zwergen verhaßt 2, 354.
Unsterblichkeitsglaube 2, 85.
Upis 2, 432.
Urschel 1, 75. 82 ff.; 2, 174 ff. 392 ff.
Ursisreina 2, 392 ff.

Vafthrudnismal 1, 221.
Valkyrien 2, 53. 421 f.
Vanen 2, 405.
Varsvar 2, 329.
Venediger 1, 35; 2, 191.
Venusleute 2, 193.
Velchanos 2, 390.
Verbrennen des Lurods 1, 126. 266. 271.
Verbrühen, versengen 2, 5 ff. 38. 40 ff. 58 ff. 322. 326. 334.
Verfolgung durch Alpwesen 1, 293.
Vergessen der Lehre des Lurs 2, 202 f. Vergiß das Beste nicht 1, 324.
Verjüngung 2, 339.
Verrat an der Lorin 2, 283.
Verwandlungen 1, 62 ff. 87 f. 92; durch Ring, Gürtel u. dgl. 2, 4 f.
Verwünschung 1, 185.
Vidyadharen 1, 206.
Vieräugige Hunde 2, 217.
Vikramaditya 2, 151.
Vjek 1, 155.
Vogel, elbischer 2, 259.
Vortumnus 2, 434. 439.
Vouivre 2, 57.
Vrene 2, 393 ff. 407.
Vulcanus 2, 390.

Wachstum nach Stunden 2, 360.
Wachtelkönig 2, 286.
Wanze 2, 29 f.
Warberta 2, 400.
Warum? 1, 201 ff.
Wäsche 1, 151. 157; 2, 385.
Wasser 1, 196 f. 251 ff. 257 f.; Aufenthalt des Alps 2, 294; Alp trieft von Wasser 1, 49; 2, 232. Wasserkönige 2, 264. 293; Wassermann 1, 132. 134; Wasserriesen 1, 7; Wasserrose 2, 292. Wasservogel im Frühlingsbrauch 2, 440.
Wata 2, 413.
Wechselbalg 1, 65 ff. 123. 136. 327. 333.
Weiberkleid, Mann im Weiberkleide 2, 44 ff.
Wein, roter und weißer 1, 284 ff.; Wein = Blut 2, 110. 204.
Weißagung 2, 199 ff.
Weiße Gaben, drei 1, 184 f.; Weiße Frauen 2, 269 f. 318.
Wene, wilder 2, 404.
Werg oder Blei? 1, 50 f.
Werre 2, 317.
Werwolf (Märchen) 2, 55. 146. 160.
Werwolf 2, 34. 283. 354. 355. 375. 409.
Wetterprophezeiung 2, 200. 205.
Wettlauf, Wettritt 1, 191.
Wetzstein 2, 283.
Widolt 2, 357.
Wiederbelebung 1, 231; 2, 81 ff. 407.
Wiege 1, 96. 98.
Wiesel 1, 265; 2, 61. 62 f. 381.
Wilde Jagd 1, 4; 2, 219 ff.; Wilder Jäger 2, 156. 219 ff. Wilder Mann 1, 5 f.
Wilsälden, Wilwalten 2, 353.
Wirbelwind 1, 3. 4 f. 34. 35. 67 f. 159. 162. 188. 296. 308 f.
Wirtel 2, 77, 174.
Wisselau 2, 18. 360.
Wöchnerinnen 1, 65 ff.
Wodan 2, 156. 411 ff.
Wolf verfolgt den Lur 2, 282 ff.; unter die Wölfe stoßen ebd.
Wolfdietrich 1, 253.
Wort, das rechte 1, 4. 5. 81. 102. 153; das unrechte 2, 285 f.
Wunden, rasch heilende 2, 420 ff.
Wunsch 1, 185 f.
Wuotanhari 2, 411 ff.
Würgende Elbinnen 1, 37.
Wurlawas 2, 314.
Wütendes Heer 2, 411 ff.

Zähne 1, 197 f.
Zapfen in der Wand 1, 109.
Zaum 1, 171 ff. 189; 2, 225.
Zehe 2, 230.
Zeit, elbische und irdische 1, 36.
Zeitgeiß 1, 10.
Zemper 2, 405.
Zersetzen 1, 197. 332; 2, 61. 63. 76.
Zetes 2, 413.
Zeus 2, 450.
Zhemyne 1, 118.
Ziegenbock, Reittier der Murawa und Trude 1, 41. 172.
Zigeuner und unschädliches Feuer 2, 194.
Zopf 1, 53. 151. 153 f.; vgl. Haar.
Zunge 1, 41 ff. 160. 269; 2, 36.
Zuruf 2, 75. 219 f.
Zuschlagende Türen, Berge ꝛc. 1, 329. 332 f.; vgl. Einzwängende Felsen.
Zweibrüdermärchen 2, 362.
Zwerge 1, 60. 337 ff.; 2, 42; Abzug der Zwerge 2, 47. 265.
Zwölften 2, 355. 393. 409 ff.

Erklärte Wörter und Namen.

Achilleus 1, 141.
Ahlke 2, 74.
Aigis 2, 451.
Alp 2, 452ff.
Alphito 2, 452. 454.
Altvil 2, 19.
Alybas 2, 33.
Ambrosia 1, 262.
ἄναξ 2, 425.
Angana 1, 92.
ἄνθρωπος 2, 344.
Aphrodite 1, 289; 2, 429.
Apollon 2, 440.
Ares 2, 363f.
ἀργειφόντης 2, 206.
Artemis 2, 433f.
Asen 2, 278. 281.
Asprian 2, 358ff.
Athene 2, 448.
Atzel 1, 91.
Auge und Auxesia 2, 302.
Axieros und Axiokersa 2, 308.

Bar 2, 391.
Bär 2, 9.
Barn 2, 388.
Bast 2, 391.
Bastart 2, 392.
Bästeln 2, 391.
Beere 2, 388.
Bellerophon 1, 314; 2, 290.
belua 1, 314.
Beowulf 2, 23f.
Berchtholda, Berchta 2, 402.
Besen 2, 388.
bestia 1, 314.
Biereſel 2, 18.
Blutſchink 2, 32.
βοηθόος, βοηθέω 2, 444.
Brimo 2, 300.
Britomartis 2, 433f.
Busen 2, 391.

Chariten 2, 422.
Chimken 2, 76.

Damia 2, 297.
Danae 1, 289.
Danaer 1, 289.
Danaiden 1, 289.
Deioneus 1, 319.
Delos 2, 434.
Demeter 2, 298.
Demophon 2, 342.
Dia (Eiland) 2, 424.
Dia 1, 319; 2, 422.
διάκτορος 2, 207.
Dike 2, 387.
Diktynna 2, 439.
Dione 2, 423.
Dionysos 2, 424.
Doggeli, 1, 47.
Donanadel 2, 163.

Eckehart 2, 417.
Egel 1, 91.
Eguana 1, 92.
Eileithyien 2, 384.
Einbein 2, 78, 79.
Einberta 2, 400.
εἰνοσίφυλλος 2, 446.
ἐλεφαίρομαι 2, 453.
Elias (Schwanritter) 1, 254.
elis 1, 255.
ellan 1, 255.
Eloos 2, 389.
Elsa 1, 254.
Elster, 1, 91.
Empusa 2, 299.
ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων 2, 446.
Ephialtes (Held) 2, 363.
ἐφιάλτης 2, 454.
Eros 2, 210.
εὔσκοπος 2, 213.

faber 2, 389.
fastidium 2, 388.

februum 2, 443.
Fehmöhme, Fehkmöhme 2, 190.
Fenesleute 2, 190.
ferh 2, 397.
ferrum 2, 389.
Fjörgynn und Fjörgyn 2, 396 ff.
Fürheiß 2, 96.

γαιήοχος 2, 446.
Gandharven 1, 314.
Ganymed und Ganymeda 2, 422.
Giganten 1, 320.
Graien 2, 53.
Grendel 2, 23.
Grienkenſchmied 2, 74 f.

Habergeiß 2, 253 ff.
Hackelberg 2, 417.
Hagöhrlein 2, 187.
Hampelmann 2, 189.
Hankerl 2, 186.
Harii 1, 255.
Harlunge 2, 414.
Hebe 2, 422.
Heiling 2, 187.
Heimen, Heimchen 2, 187.
Heinzel 2, 189.
Heinzelmann 2, 188.
Hekate 2, 436.
ἑκατηβόλος 2, 436.
Helena 2, 432.
Helias ſ. Elias.
Heliſii 1, 255.
Hellekin 2, 414.
Helluſii 1, 255 f.
Hephaiſtos 2, 389.
Hera 1, 259 f.
Here, Fru 2, 402.
Herkyniſcher Wald 2, 397.
Herlething 2, 414.
Hermen, Hiärmen 2, 276.
Hermes 2, 209.
ἥρως 1, 259 f.
Hexe 2, 187.
Hilleviones 1, 255 f.
ἱππόφαιστον 2, 388.
Holden 2, 403.
Horen 2, 385.
Hvarf 2, 329.
Hymir 2, 163.
Hypermneſtra 1, 292.
Hypnos 2, 207 f.

Jaſios 2, 296.
Igel 1, 91.
il (altnord.) 1, 255.
Ilſe 1, 256.
Ixion 1, 304.

Jaga Baba 1, 92.

Kentauren 1, 313 f.
Kerambos 2, 201.
Keren 2, 53. 430 f.
κρονιών 1, 310.
Kronos 1, 310.
κυβερνήτης 2, 201.
Kyklop 1, 150.

Lapithen 1, 316.
Laufey 2, 163.
Laurin ſ. Luarin.
Legohr 2, 187.
Leto 2, 437.
Luarin 1, 254.
Lur 1, 78.

Maia 2, 218.
Meluſine 1, 199.
Muotiſail 2, 412.

Nachthuonzel 2, 189.
Naiaden 2, 445.
Naxos 2, 424.
Nektar 1, 262.
Nemeſis 2, 431.
Nereus, Nereiden 2, 445.
Nerthus 2, 396.
Neſſos 1, 166.
nôtnagel 2, 94.
Nyſa, nyſiſches Gefild 2, 425.

ὀλοφώιος 2, 453.
Opis 2, 433.
Orpheus 2, 455.
Ortygia 2, 434.

ὄρτυξ 2, 434.
Otos 2, 363.

Pallas 2, 451 f.
Pan 2, 197 f.
Parlör 2, 325.
Peirithoos 1, 317.
Pelasger 2, 267.
Peneios 2, 198.
Penelope 2, 198.
περφερέες 2, 291.
Persephone 2, 290 ff.
Phaiaken 2, 388.
Pharaildis 2, 407.
φέρτερος 2, 291.
Phoibos 2, 443.
Phorkiden, Phorkys 2, 429.
Plon 2, 275.
πνίξ, πνιγαλίων 1, 4; 2, 455.
Polyphem 2, 39.
Poseidon 2, 445.
Proteus 2, 445.

quercus 2, 397.

Ribhu 2, 454.
Riese 2, 108.
Rosmerta 2, 401.
Rymbeke 2, 76.

Sälde 2, 352.
Schavackenstauen 2, 60.
Scheria 2, 388.
Schirrawas 2, 62.
Schneeweiß Gemahl 2, 440.
Seele 2, 412 f.
Sif 1, 181.
Skrymir 2, 154.
Sonne 2, 448.
Sphinx 1, 4.
Sund 2, 448.
Sybaris 2, 34.

Telchine 2, 264.
Themis 2, 386.
Thetis 1, 140.
Thor 2, 398.
Titanen 1, 311 f.
Triptolemos 2, 300.
Trisaules 2, 300.
Tritogeneia 2, 449.
trügenweiz 2, 270.

Upis 2, 433.
Urschel 2, 394.

Vanen 2, 404. 425.
Velchanos 2, 390.
Venediger 2, 191.
Venusberg, Venusleute, Venussteine 2, 190.
Vermeinen 2, 338.
Vör 2, 401.
Vulcanus 2, 390.

Wanne Thekla 2, 425.
Wannenmond 2, 405.
Warberta 2, 401.
wargangus 2, 401.
Weiz 2, 271.
Wicht 2, 403.
Wiesel 2, 381.
Wilsälden 2, 353.
Wuotan 2, 411.
Wurlawa 2, 316 f.

Zwerg 1, 47. 60. 156; 2, 18.

Druck von C. H. Schulze & Co. in Gräfenhainichen.

Gräfenhainichen,
Druck von C. H. Schulze & Co.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039924524